Biblioteca Italiană sub îngrijirea lui Marin Mincu

GIANNI VATTIMO
Le avventure della differenza
© Garzanti Editore, s.p.a. 1988, Italy
© Pontica 1996 pentru această versiune

ISBN 973-9224-03-2

GIANNI VATTIMO

# AVENTURILE DIFERENŢEI

Traducere de ŞTEFANIA MINCU

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ TIMIŞOARA
509391

Biblioteca Centrală Universitară Timişoara
02054113

Constanţa 1996
PONTICA

## *INTRODUCERE*

Studiile reunite în acest volum au fost scrise între 1972 şi 1979 şi toate au ca temă o unică noţiune, aceea de *diferenţă*. Abordarea *diferenţei* se face, însă, în moduri profund diferite şi uneori hotărît contradictorii (cum se vede foarte lesne dintr-o comparaţie între primele două studii şi ultimele trei, de exemplu). Aceasta cred că se datorează faptului pe care Hegel l-ar numi "lucrul însuşi"; care nu e numai "conţinutul" discursului - anume conceptul de diferenţă, cu nuanţele, cu implicaţiile, cu aporiile lui; ci jocul complex al relaţiilor ce subzistă între acest concept şi experienţa istorică, dacă vrem, acel "spirit al timpului". Acest spirit s-a confruntat în profunzime, în anii din urmă, cu Nietzsche şi cu Heidegger, cei doi autori la care studiile de faţă se referă cel mai adesea şi cel mai substanţial; din ei cercetarea a cules uneori indicaţii analoage între ele, alteori contrastante; fapt ce se reflectă în studiile prezentate aici, care îşi au punctul de pornire în a recunoaşte că, mai mult decît oricare alţi gînditori prezenţi în orizontul nostru cultural, Nietzsche şi Heidegger au modificat în mod substanţial noţiunea însăşi a gîndirii, fapt pentru care, după ei, "a gîndi" capătă o semnificaţie diferită de cea dinainte. La Nietzsche, aceasta se petrece explicit prin problematica morţii lui Dumnezeu şi a ultraomului[1] care, cel puţin în primele studii din acest volum, apare ca o originală şi radicală repropunere a unităţii dintre teorie şi practică: noua gîndire pe care Nietzsche doreşte s-o pregătească se exercită în lumina eternei reîntoarceri a aceluiaşi, adică a unei unităţi între

esenţă şi existenţă, între existenţă şi semnificaţie, ce poate avea loc numai în virtutea unei radicale transformări a raporturilor sociale, în interiorul individului, înainte de a avea loc în exterior. Gîndirea, aşa cum a conceput-o şi exercitat-o tradiţia, apare, în această perspectivă, ca o "maladie", fiind marcată de o separaţie considerată de nedepăşit între fiinţă şi valoare, eveniment şi sens; dar această separaţie, anunţă Nietzsche, e numai un efect al raporturilor de dominare sau, aşa cum arată în altă parte,[2] al "structurii oedipiene a timpului". În acest fel, însă, întrebarea "ce înseamnă a gîndi" nu este retrimisă numai către practică, către transformarea revoluţionară a raporturilor sociale; deoarece această transformare poate fi eficace şi poate da naştere noii gîndiri numai dacă, concomitent, structurile de putere sînt demolate acolo unde îşi au ele rădăcina lor cea mai rezistentă, în "gramatică",[3] adică în însuşi nucleul categoriilor ce ordonează experienţa noastră elementară despre lume: de exemplu, raportul subiect-predicate (proprietăţi), subiect-obiect, substanţă-accident. Noua gîndire, vizată de Nietzsche prin vestirea ultraomului, este şi ea legibilă ca "aventură a diferenţei": în sensul, mai ales, că este o gîndire capabilă să se lase (fără temeri metafizice, fără atitudini de apărare ce se exprimă prin reducerea a orice la un principiu unic, pe care, posedîndu-l, nimic nu ni se mai poate întîmpla) în voia multiplicităţii aparenţelor, eliberate de 'damnarea platonică ce făcea din ele nişte còpii ale unui original transcendent, unul ce impune imediat ierarhii şi asceze. Toate acestea, cum a văzut Heidegger în comentariile sale la Nietzsche, nu pot fi lichidate printr-o reluare estetizantă a noţiunii de joc; dar, în schimb, pot fi văzute ca o



enunţare riguroasă a *neîntemeierii* ultime, şi a *rigorii* procedurale, în care se mişcă gîndirea în era tehnicii. Existenţa omului tehnic este, desigur, şi o lăsare în voia jocului multiplicităţii şi al aparenţelor: dar această multiplicitate nefundată e ordonată ca o varietate de limbaje formale dotate cu nişte gramatici ale lor, precise; jocul se cheamă astfel nu pentru că ar fi neesenţial sau arbitrar, ci pentru că e condus de nişte reguli care, la bază, sunt gratuite, nefundate.

Însă, oare chiar numai aceasta este "diferenţa" la Nietzsche? Adică este ea, numai şi mai ales, eliberarea gîndirii în vederea multiplicităţii printr-o răsturnare a ierarhiilor platonice, prin care se ia act, în sfîrşit, că Dumnezeu a murit? Dacă ar fi aşa, toată meditaţia lui Heidegger, caracterizată şi ea, şi încă mult mai explicit, prin apelul la diferenţă, ar apărea doar ca manifestare a unei permanente nostalgii după platonism şi după metafizică, mai ales că se străduieşte permanent să surprindă fiinţa, fie şi ca eveniment şi nu ca structură stabilă, pornind de la un "unul-şi-Acelaşi" (*das Selbe*) care, străbătînd istoria fiinţei, face posibile şi diferenţele dintre epoci, precum şi dialogul dintre o epocă şi alta. Această poziţie, faţă de Heidegger, e prezentă în unele studii în prima parte a volumului, încă profund legate de ceea ce astăzi îmi apare ca un "vis", visul ultraumanităţii ca posibilă condiţie de conciliere atinsă între existenţă şi semnificaţie. O atare conciliere - iar acesta e firul conducător al "cotiturilor" ce se petrec între diferitele secţiuni ale cărţii - se dovedeşte a fi încă prea supusă modelului dialectic. Ce înseamnă, într-adevăr a gîndi ultraomul ca pe acel om care s-a eliberat *pentru* diferenţele

şi multiplicitatea experienţei, dacă apoi acest om eliberat mai este încă imaginat tot pe modelul subiectului ce "s-a reîntors la sine" cu ajutorul rătăcirilor ce sînt guvernate pe ascuns tot de către itinerariul dialectic, şi care a realizat, în cele din urmă, unitatea dintre eveniment şi sens, "frumuseţea" din *Estetica* lui Hegel, acea coincidenţă perfectă dintre interior şi exterior? (Acesta era visul lui Marcuse; şi visul celor mai radicale poziţii revoluţionare, mai vechi sau mai noi). Referitor la această problemă, o semnificaţie centrală are, în cartea de faţă, studiul "Voinţa de putere ca artă", unde încep să apară mai elaborat, în legătură cu Nietzsche, toate acele consecinţe care, în gîndirea lui, derivă din faptul că a luat arta drept model al noţiunii de voinţă de putere; arta care, de altminteri, e descrisă, de Nietzsche, ca locul amurgului subiectului, al disoluţiei formei, a unităţii, a ierarhiilor. Tocmai acest model arată că nu se mai poate susţine o interpretare, care să mai fie tot dialectică, a ultraomului şi a voinţei de putere[4].

Dacă a se elibera pentru diferenţă şi multiplicitate înseamnă şi a asuma, paradoxal, drept "constitutivă" dezagregarea unităţii (subiectul e un *dividuum*, şi aşa rămîne, dezminţind orice vis de conciliere), revine la suprafaţă şi diferenţa, în accepţie heideggeriană, care, din punctul de vedere al filosofiei ultraomului (a se vedea studiul "Nietzsche şi diferenţa"), păruse a fi manifestarea unei nostalgii metafizice reziduale; adică diferenţa ca dezminţire şi de-stituire a prezenţei sau, în termenii folosiţi în ultimele studii din volum, ca "exfundare" a oricărei pretenţii de definitivitate a prezenţei. Importanţa şi centralitatea atribuită acestei noţiuni, cum se vede mai



ales în studiul despre *An-denken*, nu rezidă în faptul de a repropune un soi de viziune existenţialistă a omului ca problematicitate, ca finitudine marcată de drama alegerii; un *pathos* contra căruia Nietzsche ne-a vaccinat definitiv. Diferenţa, ca de-stituire a caracterului definitiv al prezenţei, este însă esenţială gîndirii pentru a se constitui ca gîndire "critică", împotriva oricărei tentaţii spre conciliere dialectice - şi deci împotriva oricărei tentaţii de a reţine pe loc, cînd, într-un caz sau altul, el ar fi atins - de exemplu într-o ordine politică ce şi-ar da duhul pentru "socialismul real" - sfîrşitul alienării şi condiţia autenticităţii. Diferenţa ca exfundare este, astfel, un răspuns la cerinţa de criticitate care vine şi din partea acelor gînditori ce au trăit mai dramatic aventura dialecticii, cum este de exemplu Adorno (un termen de referinţă cel mai adesea implicit, ce însoţeşte studiile de faţă pe tot parcusrul lor).

Diferenţa ca exfundare, chiar dacă nu are în principal sensul unei întoarceri la existenţialism, are totuşi şi semnificaţia unei redescoperiri a finitudinii constitutive a existenţei: deoarece, gîndirii care îi ascultă apelul, ea i se anunţă ca inseparabil legată de fiinţa- pentru- moarte (aşa cum a teoretizat-o pentru prima dată Heidegger); aşa încît, în studiile din a doua secţiune a volumului, sensul titlului primei mari opere a lui Heidegger, *Fiinţă şi timp*, pare tot mai mult de căutat în direcţia unei filozofii a "declinului", care vede drept constitutiv fiinţei nu faptul de a se impune, ci cel de a se risipi. Această metodologie a declinului are desigur şi unele reversuri "psihologice", care însă nu trimit în direcţia vreunei viziuni generic pesimiste asupra vieţii; e vorba în schimb de faptul că, după părerea

noastră, gîndirea lui Heidegger răspunde unei cerinţe pe care experienţa modernă pune preţ din ce în ce mai clar: cerinţa unei ontologii guvernate de nişte categorii "slabe". Aşa cum intuise cu claritate şi Nietzsche,[5] şi cum Heidegger demonstrează în termeni ontologici, tradiţia metafizică este tradiţia unei gîndiri "violente", care prin privilegierea unor categorii unificatoare, suverane, generalizatoare, prin cultul *arché*-ului, manifestă o nesiguranţă şi un *patos* de fundamental la care reacţionează printr-un exces de apărare. Toate categoriile metafizice (fiinţa şi atributele ei; cauza "primă"; omul ca "responsabil"; dar şi voinţa de putere, dacă e citită metafizic ca afirmare, ca luare de putere asupra lumii) sînt categorii violente; ele trebuie "slăbite" sau depotenţate, în sensul în care de exemplu Benjamin vorbeşte de "percepţie distrată" a omului din metropole.[6] Numai în lumina unei astfel de "ontologii a declinului" Heidegger poate vorbi de lumea tehnică, de ceea ce el numeşte *Ge-Stell* - deci şi de societatea de masă - şi ca de acel loc în care se anunţă întîmplarea fiinţei. Tocmai acolo unde pare că uitarea diferenţei este mai completă, în experienţa omului metropolei, fiinţa, probabil, vorbeşte din nou, în modalitatea ei "slabă", care comportă şi o disoluţie a subiectului cu toate caracteristicile lui violente (sclav sau stăpîn, de exemplu) pe care tradiţia metafizică i le-a atribuit. *Acest* subiect depotenţat e cel care trăieşte fiinţa-pentru-moarte, şi nu atît omul etic sau religios kierkegaardian, totdeauna prea patetic în convingerea sa că, prin opţiunile sale se înscrie în destinul său etern. Subiectul depotenţat ar trebui să fie şi disponibil pentru o relaţie mai puţin dramatică cu propria mortalitate: deci şi



din acest motiv, în studiile din a treia secţiune, se face aluzie la "animalitate", o noţiune desigur străină literei textului heideggerian, dar care pare sugerată de nexul diferenţă-exfundare-mortalitate. Pe calea animalităţii, ca fond în direcţia căruia să se efectueze fundarea-exfundare a culturii, pare să se deschidă perspectiva unui dialog între moştenirea heideggeriană şi alte tipuri de abordări ale realităţii umane, abordări care să se bucure de rezultatele ştiinţelor pozitive ale omului (de la biologie la psihologie şi la "ecologia minţii") mai mult decît considera Heidegger posibil şi legitim. Dar e vorba, deocamdată, de nişte căi ce rămîn să fie parcurse.

NOTE

1. Trimit, în legătură cu aceasta, la volumul meu *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani, 1972[2].
2. Cf. *Il soggetto e la maschera* cit., p.249 şi urm.
3. "Mă tem că nu ne vom debarasa de Dumnezeu deoarece tot mai credem în gramatică...": *Amurgul idolilor*, «Raţiunea în filosofie», 5.
4. Am dezvoltat aceste teme şi în introducerile de la *Ştiinţa voioasă* (*La Gaia scienza*, Torino, Einaudi, 1978 şi la *Aurora* (în curs de tipărire la editura Newton Compton).
5. Acesta este, cel puţin, sensul ce mi se pare că trebuie atribuit unor opere precum *Drumeţul şi umbra lui*, 350: "*Mişcarea aurită*. Omului i s-au pus multe lanţuri, pentru ca el să se dezveţe să se comporte ca un animal: şi cu adevărat el a devenit mai blînd, mai spiritual, mai voios şi plin de bun simţ decît toate animalele. Dar acum încă mai suferă de a fi purtat atîta timp lanţurile, de a fi dus lipsă atîta timp de aer curat şi de mişcare liberă; aceste lanţuri sînt însă, am să repet mereu

acest lucru, erorile grave şi în acelaşi timp sensibile ale ideilor morale, religioase, şi metafizice. Numai cînd şi *maladia lanţurilor* va fi depăşită, prima mare ţintă va fi cu adevărat atinsă: deosebirea omului de animale (...)" (trad. din *Opere* de F.Nietzsche, ediţie îngrijită de G.Colli şi de M.Montinari, vol. IV, tom III, Milano, Adelphi, 1967.

A se vedea şi splendidul aforism conclusiv din prima parte a lui *Omenesc prea omenesc* I, 34, care este un adevărat mic tratat despre"subiectul depotenţat".

6. Cf. Benjamin, *Opera de artă în epoca reproductibilităţii ei tehnice*; tr. it. de E.Filippini, Torino, Einaudi, 1966, p.46.



## NOTĂ

Studiile adunate în acest volum au fost, în cea mai mare parte, deja publicate în reviste şi lucrări colective. Ca să detaliem, primul[1] a apărut în franceză (*Déclin du sujet et problème du témoignage*) în vol. *Le témoignage*, sub îngrijirea lui E.Castelli, Paris, Aubier, 1972; *Ragione dialettica e ragione ermeneutica* a fost publicat în "Archivio di Filosofia", 1974; *Nietzsche e la differenza*, în "Nuova Corrente", 1975-76, fasc. 68-69; *La volontà di potenza come arte* în apendice la *Il libro del filosofo* de F.Nietzsche, Roma, Savelli, 1978; *An-denken* în "Nuova Corrente", 1978, fasc.76-77; *Le avventure della differenza* în "Verifiche", 1979, nr.1.

Mulţumesc editorilor şi directorilor respectivelor reviste pentru permisiunea de a le republica aici. Unele din aceste studii, mai ales cele trei din ultima secţiune, au fost citite şi dezbătute pentru prima oară cu ocazia seminariilor cu caracter universitar; amintesc în mod special cele două seminarii heideggeriene ţinute la Monteripido (Perugia) în anii 1978 şi 1979, la care au participat între alţii H.G.Gadamer, W.Marx, W.J.Richardson, A.Caracciolo, V.Verra, C.Sini, P.Moneta, C.Norberg-Schulz, Vincenzo Vitiello, Mario Huggenini, E.Gorulli şi mulţi alţi colegi şi cercetători italieni şi străini, cărora le datorez foarte mult pentru contribuţia lor la dezbatere, şi cărora doresc să le mulţumesc cordial.

Trimiterile la operele lui Heidegger sînt făcute în parantezele din text prin următoarele sigle:

SuZ - *Sein und Zeit*, 1927; în trad. it. de P.Chiodi, Torino, UTET, 1969.

WG - *Vom Wesen des Grundes*, 1929; în tr. it. de P.Chiodi, în acelaşi volum cu *Fiinţă şi timp* cit.

EH - *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1944; 2 ed.,

---

[1] Din ordinea volumului de faţă, se vede că studiul menţionat nu este primul, ci al doilea; G.Vattimo are în vedere aici ordinea publicării. (N.T.)

adăugită Frankfurt, Klostermann, 1951.
HB - *Ueber den Humanismus*, 1947; tr. it. de A.Bixio şi G.Vattimo, Torino, SEI, 1975.
WD - *Was heisst Denken?*, 1954, Tübingen, Niemeyer, 1971².
VA - *Vorträge und Aufsätze*, 1954; în trad. it. de G.Vattimo, Milano, Mursia, 1976.
ID - *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957 (paginaţia celei de a IV-a ed.).
SvG - *Der Satz vom Grund*, ivi 1957.
N - *Nietszche*, 2 vol. ivi, 1961.
ZSD - *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969.





## I. RAŢIUNE HERMENEUTICĂ ŞI RAŢIUNE DIALECTICĂ

Lunga dezbatere critică, dedicată de Hans-Georg Gadamer, în *Adevăr şi metodă*[1], "conştiinţei istorice", pe care el o consideră un fapt ce caracterizează mentalitatea filosofică din ultimele secole, trimite în multe locuri, cifrată şi cu referiri explicite[2], la caracterizarea nietzscheană a "maladiei istorice", ce constituie tema celei de a doua *Consideraţii inactuale*. Ontologia hermeneutică a lui Gadamer, mai mult, se poate considera prin multe aspecte o tentativă explicită de a depăşi tocmai condiţia spiritului modern indicat de Nietzsche prin acest nume, tentativă care, în perspectiva lui Gadamer, devine mai bogată printr-o serie întreagă de conexiuni cu discursul heideggerian despre metafizică şi despre depăşirea ei.[3] Pare astfel legitim să examinăm ontologia hermeneutică în raport cu această pretenţie a ei, mai mult sau mai puţin explicită, de a se pune pe sine dincolo de limitele conştiinţei sau ale maladiei istorice, cum i se mai spune; mai ales că multe dintre poziţiile de gîndire care, în cultura contemporană, reiau tematica ontologiei hermeneutice, în feluritele ei aspecte (adesea nu de la Gadamer, ci direct de la sursele heideggeriene ca atare), se revendică, în alte privinţe, de la Nietzsche ca de la principalul lor antecesor. Confruntarea cu ontologia hermeneutică, pe tema maladiei istorice, pare astfel să

reprezinte un nod de interes multiplu, un fel de punct de vedere privilegiat asupra a numeroase probleme ale filozofiei contemporane; fie prin ampla răspîndire pe care temele hermeneuticii au dobîndit-o în continuare în medii filozofice disparate[4]; fie, pe de altă parte, prin noua actualizare istorico-teoretică a operei lui Nietzsche şi prin problemele pe care interpretarea acesteia le repropune continuu; fie, mai radical, pentru că Nietzsche, Heidegger, teoreticienii hermeneuticii au dreptate atunci cînd indică în "maladia istorică" una din trăsăturile de vîrf ale conştiinţei moderne, iar depăşirea ei e o sarcină care ne stă permanent în faţă. Trimiterea pe care o facem, în titlul prezentului studiu, la "raţiunea dialectică", înţeleasă în sensul pe care-l are în gîndirea celui mai recent Sartre,[5] se referă la faptul că, aşa cum vom încerca să ilustrăm, dezvoltările, pe care Nietzsche însuşi, după cea de a doua *Consideraţie inactuală*, de tinereţe, le-a dat problemei depăşirii maladiei istorice, diverg radical de propunerea de depăşire elaborată de ontologia hermeneutică, şi chiar sînt, în schimb, mai aproape de raţiunea dialectică a lui Sartre.

Ceea ce înţelegem să facem aici, aşadar, cel puţin cu titlul de schiţă preliminară, este: a) să amintim pe scurt trăsăturile maladiei istorice aşa cum le defineşte Nietzsche; b) să conturăm elementele de critică a conştiinţei istorice ce stau la baza ontologiei hermeneutice şi sensul alternativei pe care ea o propune; c) să confruntăm această alternativă cu cerinţele ce inspirau critica nietzscheeană a maladiei istorice, chiar în forma pe care ele o capătă în desfăşurarea ulterioară a operei lui Nietzsche; d) evidenţiind direcţia "dialectică" în care, diferit de ontologia hermeneutică, pare să se îndrepte - după noi, cu rezultate mai convingătoare - reflecţia lui Nietzsche.



Nietzsche vorbeşte de *maladie* istorică[6] mai întîi de toate pentru a sublinia că excesul de cunoştinţă istoriografică pe care el îl vede ca fiind caracteristic secolului al XIX-lea este, inseparabil, şi incapacitatea de a crea istorie nouă. Maladia e istorică, fie pentru că e istoriografică, fie pentru că are de a face cu istoria ca *res gestae*, adică la modul negativ, fiindcă e incapacitate de a produce o istorie nouă, derivată din interesul abnorm pentru ştiinţa lucrurilor trecute[7]. Sînt bine cunoscute, din cea de a doua *Inactuală*, pagini ca aceea despre discipolul lui Heraclit, care nu mai e capabil să mişte nici măcar un deget din cauza cunoştinţei pe care o are despre deşertăciunea oricărei iniţiative ce ar pretinde că *instituie ceva* în istorie, care e pură curgere; sau ca aceea despre uitarea ce e cerută de orice acţiune istorică, o anume "nedreptate" care e opusul oricărei "obiectivităţi" ca aceea care e pretinsă de istoriografia modernă[8]. Puritatea şi naturaleţea raportului dintre viaţă şi istorie, despre care Nietzsche crede că existau în epoca tragică a grecilor s-au distrus *"din cauza ştiinţei, din cauza cerinţei ca istoria să fie ştiinţă"*[9].

În general, şi cu o anumită dreptate, sensul discursului nietzscheean din a doua *Inactuală* este identificat cu această critică a "obiectivităţii" istoriografice; sau, în alţi termeni, cu critica pretenţiei de a adăuga la cunoaşterea istoriografică idealul metodic al ştiinţelor naturii. În acest sens, e clar că hermeneutica contemporană (*Adevăr şi metodă* de Gadamer porneşte tocmai de la dezbaterea acestei probleme) poate să revendice pe drept



BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARA TIMIŞOARA
569391

cuvînt moştenirea criticii nietzscheene. Dar, cum s-a menţionat, problema e să vedem dacă discursul lui Nietzsche se opreşte aici, sau mai bine zis dacă dezvoltările, care sînt date acestui punct de plecare de către ontologia hermeneutică, nu diverg radical de decursul pe care îl dă Nietzsche însuşi criticii aduse istorismului.

Între altele, o a doua implicaţie a celei de-a doua *Inactuale* este revendicarea "inconştienţei" ca subiect necesar al creativităţii şi vieţii. Polemica, dusă de diferite curente ale gîndirii contemporane, dar în special, cum se ştie, de către marxismul "ortodox" al lui Lukács, împotriva iraţionalismului filozofiei tardo-burgheze, are meritul de a atrage atenţia asupra limitării şi, în definitiv, asupra aspectului contradictoriu, al unei interpretări pur vitaliste şi iraţionaliste a lui Nietzsche, precum şi al tuturor acelor curente filozofice de la începutul secolului al XX-lea ce se raportează, mai mult sau mai puţin, explicit la el. De altfel, chiar şi alte opere ale lui Lukács, acelea pre-marxiste, precum *Sufletul şi formele*, dar şi, mai ales, *Istorie şi conştiinţă de clasă*, demonstrează fecunditatea acelor tematici pe care el mai tîrziu le va respinge ca iraţionaliste, şi din care gîndirea lui se hrănise cu un profit pozitiv. Problema pozitivităţii "iraţionalismului" de la început de secol XX, chiar dintr-un punct de vedere revoluţionar, care e pusă fie de gîndirea primului Lukács, fie de aceea, cu mult mai coerentă şi sugestivă, a unui Ernst Bloch, rămîne în întregime de discutat, şi semnalează cel puţin că schema unui Nietzsche "iraţionalist" şi gînditor al decadenţei burgheziei trebuie revăzută. E o chestiune ce nu se poate aborda aici, chiar dacă unele reflexe ale ei, şi ale unei posibile soluţii alternative a ei, se vor găsi şi în continuarea prezentei tratări[10].

Există însă o a treia implicaţie a discursului nietzscheean despre maladia istorică, pe care în genere o lăsăm să ne scape sau pe care o punem cumva în al doilea plan, dar care poate face să înainteze foarte mult discuţia, ce ne interesează aici, asupra rezultatelor şi limitelor depăşirii hermeneutice a istorismului. Maladia istorică este maladie, cum s-a văzut, deoarece excesul de cunoştinţă istoriografică distruge capacitatea de a crea istorie nouă. Nietzsche, cum spune titlul studiului, e interesat să definească "folosul şi paguba istoriografiei pentru viaţă". Termenul "folos" nu e utilizat aici în sens ironic, ca şi cum Nietzsche ar opune aici, pur şi simplu, radical, cunoştinţă şi acţiune; el e utilizat în sens propriu: "*ceea ce e neistoric şi ceea ce e istoric sînt deopotrivă necesare pentru sănătatea unui individ, a unui popor, a unei civilizaţii*"[11]; ideea e prezentată, în primul capitol, ca teză a întregii cărţi. Pe aceeaşi pagină, Nietzsche descrie ca "mai importantă şi mai originară capacitatea de a simţi, într-un anume grad, neistoriceşte... Ceea ce e neistoric se asemănă cu o atmosferă ce ne împresoară, singura în care viaţa se poate genera... Numai pentru faptul că omul gîndind, regîndind, comparînd, separînd, unind, limitează acest element neistoric... - adică din nevoia de a folosi trecutul pentru viaţă şi de a transforma istoria trecută în istorie prezentă, omul devine om: însă printr-un exces de istorie omul se pierde iarăşi"[12].

Ceea ce Nietzsche încearcă să capteze şi să exprime, prin această descriere a unui soi de "dialectică" între atmosfera neistorică, înconjurătoare, şi conştienţa istoriografică (la rîndul ei, însă, inspirată din exigenţele



BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARA ARADSIMIT

"vieţii") este un concept de acţiune istorică ce nu s-ar identifica pur şi simplu cu raţiunea oarbă, căreia conştiinţa i-ar urma doar într-un al doilea timp, cu un fel de permanent ecart de tip hegelian între sine şi pentru sine, între a face şi a şti. Tipul de creativitate şi productivitate istorică, pe care Nietzsche caută să-l descrie, e mai degrabă caracterizat de un echilibru între inconştienţă şi conştienţă, între pura răspundere la cerinţele vieţii şi reflecţia "obiectivă" (care «gîndeşte, regîndeşte, compară, separă, uneşte...": care sînt funcţiile "raţiunii"»); aceste două aspecte, însă, cum arată textul citat mai sus, nu sînt două momente separate; fiindcă activitatea reflecţiei, ce compară şi discerne, e inspirată şi impulsionată de utilitatea ei pentru viaţă, iar pe de altă parte viaţa însăşi (putem completa astfel, e legitim) nu e gîndită în termeni pur "biologizanţi", ca manifestînd permanent unele cerinţe de bază; omul care, ca să trăiască, simte nevoia de a reflecta, a compara şi a discerne, este chiar omul ce s-a născut într-o anume cultură, nu în "natura" pură şi simplă.[14] Delimitarea raportului corect şi productiv dintre istoriografie şi viaţă este şi ea un fapt istoric şi cultural: aşa cum Nietzsche va spune tot mai clar, pe parcursul operei lui, nu există ceva numit "viaţă", caracterizat de o esenţă proprie, pe baza căreia să se poată măsura, de exemplu, prin criterii evoluţioniste, valabilitatea şi "adevărul" configurărilor simbolice, ale culturilor.

Dacă ţinem cont de toate acestea, se înţelege şi importanţa utilizării, de către Nietzsche, aici, a conceptului de "stil", la care trebuie raportat un alt concept-cheie, acela de "orizont". Delimitarea orizontului nu e descriptibilă numai în termeni de opoziţie între un spaţiu clar şi



atmosfera obscură ce este în jurul lui; dimpotrivă, noţiunea de orizont[15] - pe care şi hermeneutica contemporană, cea cu referinţă la Nietzsche şi la fenomenologie, o utilizează amplu[16] - trimite la o mult mai complexă reacţie între ceea ce se află dincolo de orizont şi ceea ce se află înlăuntrul lui. Cel puţin, ceea ce este accentuat în conceptul de orizont e că esenţialul e ordinea articulată *în interiorul* acestuia. De aceea, pentru a indica această delimitare a orizontului, Nietzsche foloseşte şi conceptul de *stil*. În ultimă analiză, acest concept e cel ce stă la baza întregii *Inactualele* a doua. Maladiei istorice, ca incapacitate de a produce istoria dintr-un exces de conştiinţă istoriografică, nu i se opune acţiunea oarbă, exaltarea puterilor "obscure" ale vieţii, ci "unitatea de stil artistic", ca unitate a tuturor manifestărilor vitale ale unei societăţi şi ale unui popor[15]. Stil înseamnă opusul "ciudatului contrast" ce caracterizează omul de astăzi: "ciudatul contrast între un interior căruia nu i-i corespunde nici un exterior, şi între un exterior căruia nu i-i corespunde nici un interior"[16]. Aici interiorul înseamnă ştiinţa istorică, înţeleasă ca pură posesie de "conţinuturi", cărora omul le e un simplu recipient. Mai în general, însă, se poate considera că, pentru Nietzsche, opusul maladiei istorice este unitatea stilistică ca unitate între interior şi exterior. Dacă se are în vedere aceasta, apare în altă lumină şi opoziţia - "vitalistă" între o cunoaştere istoriografică ce blochează acţiunea şi un mod de a acţiona care, ca să existe ca atare, trebuie să fie inconştient.

Cu toate acestea, lectura "vitalistă" a studiului nietzscheean nu e cu totul ilegitimă: adică e adevărat că Nietzsche însuşi, care consideră separaţia între interior şi exterior, între istoriografie şi acţiune, între a fi şi a şti,

drept trăsătura esenţială a maladiei istorice a omului modern, rămîne el însuşi, într-un anume sens, prizonier al acestei opoziţii, a cărei rădăcină hegeliană nu e greu de sesizat. Fragmentele din cea de a doua *Inactuală* pe care le-am amintit şi luat în discuţie, mai ales cele din primul capitol, despre "dialectica" dintre element non-istoric (=inconştient) şi articularea raţională, pot fi citite şi ca atestînd o viziune a istoriei, ca dialectică între "viaţă" şi "formă", potrivit căreia orice definire de orizont e posibilă ca act de uitare şi, totodată, ca act de articulare raţională internă; orice configurare istorică uită sau lasă pe dinafara propriei sfere tot "restul" istoriei, şi uită şi propriu-i mod de a fi înconjurată de obscuritate. Dar articularea a ceea ce este luminat, punîndu-se în valoare ca cerinţă *universală*, ce nu e numai internă orizontului, tinde să consume obscuritatea din care se nutreşte, aşa încît creativitatea şi capacitatea de a produce istoria se istovesc şi mor. E adevărat că Nietzsche nu se gîndeşte explicit la o perenă repetare a acestei opoziţii: antiistorismul celei de a doua *Inactuale* este şi un refuz de a teoretiza o schemă generală a istoriei; iar lupta lui contra decadenţei e inspirată din încrederea în posibilitatea de a restaura un raport corect între istorie şi viaţă, şi nu din credinţa într-o alternare obligatorie a unor perioade creatoare cu perioade epigonice şi decadente. Dar chiar dincolo de o atare viziune ciclică a istoriei, rămîne adevărat faptul că pentru Nietzsche, cel din cea de a doua *Inactuală*, există în ultimă analiză o contradicţie de tip dialectico-hegelian între conştiinţă şi uitare, între a şti şi a face.

Faptul că încheierea celei de-a doua *Inactuale* ar putea, şi chiar ar trebui, să fie citită mai întîi de toate în



[illegible] sens, e dovedit de apelul final la puterile "eternizante" ale religiei şi ale artei ca leacuri împotriva maladiei istorice şi în special împotriva caracterului predominant al ştiinţei. Cel puţin în situaţia prezentă a omului, studiul nietzscheean vede problema doar în termenii unei alternative de predominare: "Viaţa trebuie să domine asupra cunoaşterii, asupra ştiinţei, sau cunoaşterea trebuie să domine asupra vieţii?... Nimeni nu se poate îndoi viaţa este puterea cea mai înaltă, cea dominantă, fiindcă o cunoaştere care ar distruge viaţa, s-ar distruge în acelaşi timp şi pe ea însăşi"; toate acestea, cel puţin "pînă la momentul în care [oamenii] vor mai fi, cu alt prilej, destui de sănătoşi ca să cultive din nou istoria şi să se [illegible] de trecut sub dominaţia vieţii"[17]. Dar această posibilitate a unei noi epoci, care să realizeze din nou unitatea de stil, rămîne nedefinită şi problematică; Nietzsche vorbeşte însă de viaţă şi cunoaştere în termeni de conflict, iar puterile eternizante de artă şi religie nu [illegible] aici o sinteză stilistică, ci sînt esenţialmente puteri "eternizante", forţe supraistorice, dar totodată, şi antiistorice. În concluzia celui de-al nouălea capitol, [illegible] din studiul respectiv, esenţa acţiunii istorice [illegible] este văzută în capacitatea de a acţiona în mod *antiistoric*[18]; antiistoric este actul prin care omul instituie [illegible] stabil înlăuntrul căruia acţiunea e posibilă.

Am putea continua cu această ilustrare, furnizînd şi alte documente despre faptul că Nietzsche însuşi, în *Inactuala* a doua, în timp ce se străduie să gîndească ideea unei existenţe istorice, capabile să fie unitate între interior şi exterior, între a face şi a şti, un a fi istoric care să fie creator fără ca prin aceasta să fie inconştient, sau

invers, rămîne şi el prizonier al unui model "hegelian", prin care istoria e pusă în mişcare, în ultimă analiză, de către ecartul dintre a face şi a şti, dintre sine şi pentru sine. Că este aşa, o demonstrează concluzia asupra puterilor eternizante - artă şi religie - înţelese ca singura cale de ieşire din secătuirile decadenţei istoriste.

Tocmai arta şi religia sînt două dintre principalele ţinte polemice ale primului volum din *Omenesc, prea-omenesc*, prima operă cu adevărat "succesivă" celei de a doua *Inactuale*, aceea care marchează deschiderea unei noi epoci a speculaţiei nietzscheene de după operele de tinereţe, dominate de figurile lui Schopenhauer şi Wagner. Chiar la o lectură superficială, *Omenesc, prea-omenesc* apare greu de conciliat cu antiistorismul celei de a doua *Inactuale*. Înainte de a fi o adevărată răsturnare de perspectivă, noua poziţie a lui Nietzsche trebuie văzută ca un efort de a răspunde mai autentic cerinţelor pe care propriul său studiu asupra istoriei le are în vedere. E clar, oricum, că atît polemica din *Omenesc, prea-omenesc* împotriva artei şi religiei, cît şi recuperarea, în această lucrare, a unei poziţii în sens larg "istoriste"[19], sînt indicaţii care cer să utilizăm cu prudenţă concluziile celei de a doua *Inactuale* şi impun o atenţie specială asupra aspectelor problematice şi contradictorii ale celor rezultate din ea, şi de la care va porni dezvoltarea ulterioară a gîndirii nietzscheene.

Toate acestea au un relief special pentru discuţia de faţă, deoarece, în polemica contra istorismului şi în modul ei de a se prezenta ca alternativă la maladia istorică, ontologia hermeneutică contemporană pare să rămînă în definitiv legată de concepţia maladiei istorice pe care o



elaborează Nietzsche în cea de a doua *Inactuală*, fără să-i anuleze şi, cu atît mai puţin să-i depăşească, contradicţiile. Tocmai dezvoltarea pe care Nietzsche însuşi o dă acestei problematici, invers decît ar trebui, devine astfel un instrument important pentru o critică a limitelor ontologiei hermeneutice.

Ceea ce numim ontologie hermeneutică e o mişcare filozofică cu graniţe incerte, deoarece sînt foarte largi: filonul de aur al acestei mişcări pleacă de la Heidegger, din ultimele lui opere, şi-şi găseşte o sistematizare în *Adevăr şi metodă* a lui Hans-Georg Gadamer, care reia şi elaborează tematica heideggeriană, explicitînd toată semnificaţia legăturilor pe care ea le are cu Dilthey şi Husserl, şi cu accentuări, în multe aspecte, hegeliene. Elaborarea lui Gadamer e aceea care aprofundează şi pune în evidenţă şi acea afinitate care subsistă, dincolo de diferenţele ce nu se pot nega, între rezultatele ontologico-hermeneutice din ultimul Heidegger şi dezvoltările de mai tîrziu ale gîndirii lui Wittgenstein şi ale şcolilor analitice legate de ele[20]. "Carta" ontologiei hermeneutice cuprinde şi un amplu sector al culturii franceze (de la Ricoeur la puţi structuralişti ca Derrida, Foucault, Deleuze; iar prin unele aspecte, şi un gînditor ca Lacan) şi un sector mai restrîns şi mai unitar al filosofiei italiene (Pareyson); pe lîngă unele extinderi de tip teologic şi literar, pe care le reprezintă avangardele hermeneuticii în cultura actuală americană (Robinson şi Cobb, cu ale lor *New Frontiers in Theology*, şi studioşi ca E.D.Hirsch, R.E.Palmer)[21]. O astfel de "hartă", în toată problematicitatea ei, este cu claritate trasată nici dintr-un punct de vedere hermeneutic, heideggerian şi gadamerian: e foarte posibil însă ca nici

analiştii anglo-americani, nici, de exemplu, un Lacan, să nu accepte a se recunoaşte în ea; dar ea rămîne, cu toate acestea, plauzibilă, dacă se ţine cont de anumite elemente determinante ale perspectivei hermeneutice, care se regăsesc, în proporţii diferite, în poziţiile pe care le-am menţionat.

Pentru scopurile discuţiei noastre, ontologia hermeneutică se poate defini în baza a trei elemente, toate trimiţînd la noţiunea fundamentală de cerc hermeneutic. Cerc hermeneutic este ceea ce reflecţia asupra problemei interpretării a întîlnit permanent, în cursul istoriei ei, de la primele teorii asupra semnificaţiei alegorice a poemelor homerice, pînă la tipologismul exegezei patristice şi medievale, la principiul lui *sola Scriptura* al lui Luther şi tot aşa, pînă la Schleiermacher, Dilthey, Heidegger[22] - care i-a dat cel dîntîi o elaborare filozofică riguroasă, recunoscîndu-l nu ca pe o limită, ci ca pe o posibilitate pozitivă a cunoaşterii, ba chiar ca unica posibilitate a unei experienţe a adevărului din partea *Dasein*-ului[23]. În termenii săi cei mai esenţiali, cercul hermeneutic indică o apartenenţă specifică şi reciprocă între "subiect" şi "obiect" al interpretării, care tocmai de aceea nu mai pot fi numiţi în acest fel, fiindcă cei doi termeni s-au ivit şi s-au dezvoltat înlăuntrul unei perspective ce implică separarea şi opoziţia lor şi, prin ei, o şi exprimă. Faptul că, pentru Heidegger, interpretarea nu este altceva decît articularea înţelesului, că ea presupune aşadar întotdeauna o comprehensiune şi o pre-comprehensiune a lucrului, înseamnă pur şi simplu că, înainte de orice act explicit de cunoaştere, înainte de orice recunoaştere a ceva ca (*als*) ceva, cunoscătorul şi cunoscutul îşi aparţin deja reciproc:



[illegible] chiar înlăuntrul orizontului cunoscătorului, dar numai pentru că cunoscătorul e înlăuntrul lumii pe care [illegible] o co-determină.

La cercul hermeneutic, în această formulare [illegible] a lui, se pot raporta cele trei elemente [illegible] a ceea ce numim, cu un termen de origine gadameriană, ontologia hermeneutică; refuzul "[illegible]" ca ideal al cunoaşterii istorice (adică refuzul modelului metodic al ştiinţelor pozitive); generalizarea modelului hermeneutic la toată cunoaşterea, istorică sau nu; lingvisticitatea fiinţei (Gadamer: "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache")[24]; care se poate citi cu două virgule, după "Sein" şi după "kann", sau fără virgule; dar [illegible] acela pe care îl implică virgulele, adică acela care [illegible] lingvisticitatea şi comprehensibilitatea *întregii* fiinţe; putem, în fapt, să credem şi într-o fiinţă care nu poate fi înţeleasă, şi este acea fiinţă care nu e limbaj; dar [illegible] propoziţia ar deveni o pură tautologie. Aceste trei elemente sînt şi trei momente succesive în construcţia ontologiei hermeneutice, cel puţin în forma sistematică pe care o are ea în *Adevăr şi metodă*; primul arată că, aşa cum [illegible] mai ales în *Sein und Zeit*[25], ontologia hermeneutică porneşte de la problema cunoaşterii istorice; reflexia asupra insuficienţei modelului ştiinţific-pozitiv faţă de cunoaşterea istorică şi de ştiinţele spiritului conduce la o critică generală a modelului pozitivist de metodă ştiinţifică; hermeneutica avansează o revendicare de universalitate; această revendicare se concretizează şi [illegible] se fundează în teoretizarea lingvisticităţii fiinţei.

Nu putem aici, nici măcar sumar, să reparcugem etapele prin care, în *Adevăr şi metodă*, Gadamer

construieşte această schemă. Observăm numai că primul moment este în mod clar o reluare a moştenirii diltheyene mediată de Heidegger cel din *Sein und Zeit* (deja amintitul paragraf 32); al doilea moment, care generalizează caracterul hermeneutic la orice tip de cunoaştere, implicit şi la cea ştiinţifică, răsturnînd cultul pozitivist al obiectivităţii, e o directă consecinţă a "radicalizării" heideggeriene a lui Dilthey, în sensul că, în timp ce Dilthey rămăsese dincoace de o teoretizare explicită a pozitivităţii cercului hermeneutic, Heidegger ajunge la ea cu foarte vaste consecinţe de ordin ontologic: de exemplu, afirmaţia centrală din *Scrisoarea despre umanism*, după care, în proiectul aruncat care este *Dasein*-ul, cine aruncă este fiinţa însăşi (HB, 103). Odată recunoscut faptul că cunoaşterea istorică nu se poate înţelege şi explica pe baza schemei opoziţiei subiect-obiect, care era şi o concluzie diltheyană, discursul nu se opreşte: se pun, însă, inevitabil două probleme: cum şi de ce istoriografia a ajuns să ia drept valabil acest model; şi, în mod mai larg, dacă şi pînă la ce punct modelul subiect-obiect, cu respectivă canonizare a obiectivităţii, e valabil în general numai în domeniul aşa-ziselor ştiinţe ale naturii. Reflectînd asupra acestor probleme, gîndirea pune în lumină faptul că un raport subiect-obiect, de tipul acelui pe care se bazează modelul pozitivist al cunoaşterii, nu se poate avea. În discursul dezvoltat de Heidegger în paragraful 44 din *Sein und Zeit*: la baza oricărei posibile conformităţi a propoziţiei cu lucrul, şi a oricărei "validităţi obiective" a cunoaşterii faptelor (care e concepţia metafizică a adevărului, ce s-a încarnat acum, în ultimii ani, cu o dezvoltare coerentă, în idealul ştiinţific-pozitivist al



[illegible] se află o "apertură" mai originară care, ea cea dintîi, face posibilă orice conformitate sau neconformitate, [illegible] aperturi îi aparţin în chip originar cunoscătorul şi cunoscutul. Chiar şi cunoaşterea ştiinţifică e interpretare [illegible] e articulare a înţelesului; această articulare poate fi chiar ghidată, aşa cum se întîmplă în ştiinţa modernă, de criteriul general al conformităţii, şi de moduri specifice de a fi verificat[illegible]; dar afirmarea acestor moduri specifice ale articulării interpretare e un "eveniment" care priveşte acea apertură mai originară a fiinţei, şi acea dare-ascundere, care constituie epocalitatea ei. Nu e cu totul clar, nici în *Sein und Zeit*, nici în operele ulterioare ale lui Heidegger, nici în Gadamer, dacă, şi pînă la ce punct, "toleranţa", pe care *Sein und Zeit* o arată, în privinţa ştiinţei şi a criteriilor şi de verificare a conformităţii între propoziţie şi lucru, trebuie înţeleasă literal; adică dacă Heidegger şi, în urmele lui, hermeneutica, recunosc o legitimitate proprie metodologiei ştiinţifice moderne, atîta timp cît ea rămîne între limitele ei specifice; în orice caz, aceste limite nu se mai pot fixa, pe baza distincţiei diltheyene între ştiinţe ale naturii şi ştiinţe ale spiritului, pentru că a o accepta ar echivala cu a renunţa la universalitatea structurii interpretative a cunoaşterii. Dar atunci, aşa cum se întîmplă de fapt în parcursul gîndirii heideggeriene, limitele, proprii metodologiei ştiinţifice moderne, devin "limitele" - ce nu sînt sînt limite doar în sens descriptiv, ci evaluativ - ale gîndirii în epoca metafizicii, adică în epoca uitării fiinţei şi a reducerii fiinţării la obiect. Ştiinţa modernă nu e una din posibilele forme ale cunoaşterii, adică unul dintre modurile posibile de a se configura ale articulării interne a unei anume precomprehensiuni, ca şi cum aceste moduri

s-ar putea alinia unul lîngă altul pe un plan transcendental ca posibile "dimensiuni" ale raţiunii; ci e un aspect al epocii fiinţei în care sîntem, iar acestei epoci îi aparţine și istorismul în diferitele lui forme, fie ca filosofie generală a istoriei, fie ca metodologie ştiinţifică a istoriografiei.

Generalizarea caracterului hermeneutic la toată cunoaşterea repropune, şi în termeni noi, noţiunea de istoricitate a cunoaşterii: cunoaşterea istoriografică şi orice alt tip de cunoaştere nu sînt niciodată "contemplare" a obiectelor, ci acţiune ce modifică contextul căruia îi aparţine şi înlăuntrul căruia se situează. În timp ce Heidegger, în dezvoltările meditaţiei sale ontologice, tinde să gîndească radical această istoricitate în termeni de epocalitate a fiinţei (cunoaşterea noastră e actualmente toată pătrunsă de uitarea metafizică a fiinţei, uitare ce e *bestimmt* de către fiinţa însăşi şi nu poate fi schimbată printr-o simplă schimbare de atitudine a omului), discipolii săi "hermeneuţi" tind în general să surprindă numai aspectele cele mai paşnice şi mai puţin periculoase ale acestui discurs: universalitate a hermeneuticii şi istoricitate a cunoaşterii înseamnă, pentru ei, pur şi simplu, că istoria creşte pe ea însăşi ca un perpetuu proces interpretativ; a cunoaşte înseamnă a interpreta, dar a interpreta înseamnă şi a produce istorie nouă. În această perspectivă "irenistă" a ajunge să se piardă tot dramatismul noţiunii heideggeriene de metafizică: e dificil, cu adevărat, să surprindem, în *Adevăr şi metodă*, de exemplu, vreo urmă dintr-o astfel de viziune dramatică a istoriei civilizaţiei occidentale. Modificarea şi atenuarea, pe care reflecţia heideggeriană asupra epocalităţii fiinţei şi asupra metafizicii le suferă în elaborarea hermeneutică ulterioară, nu e fără consecinţe



pentru problema care ne interesează aici, şi vom avea ocazia să ne întoarcem asupra ei.

Cea de a treia dintre tezele caracteristice ale ontologiei hermeneutice se leagă şi ea direct de noţiunea generală a cercului hermeneutic şi, pe de altă parte, reprezintă o concluzie coerentă a celor două teze precedente. De fapt, centralitatea limbajului în elaborarea conţinutului ontologice este deja prezentă în Heidegger cel din *Sein und Zeit*, în tot jocul de relaţii ce se stabilesc acolo între a fi-în-lume şi semnificativitate, chiar dacă se dezvoltă mai mult în operele succesive. Gadamer se ataşează acestei sinteze heideggeriene, dar şi, într-un anume fel, o reduce la elementele ei schematice şi o simplifică, considerînd-o, ca pe un corolar implicit, la cele două teze precedente. Hermeneuticitatea experienţei iese la iveală mai ales cînd reflectăm asupra problemei cunoaşterii istorice, care relevă că nu se mai poate aplica modelul subiect-obiect. Dar, în al doilea rînd, reflectînd cum şi de ce modelul metodic al ştiinţelor pozitive apare şi se impune apoi ştiinţelor spiritului, iese la lumină faptul că orice tip de cunoaştere şi de experienţă a adevărului este hermeneutică. Atare generalizare, însă, implică şi generalizarea caracterului lingvistic la orice experienţă şi cunoaştere. S-a spus deja că Gadamer nu dezvoltă o teorie explicită a caracterului hermeneutic al ştiinţei, în sensul de ştiinţă a naturii. Dar nici nu se poate considera că pentru el mai contează încă dichotonomia diltheyană. Caracterul hermeneutic al oricărei experienţe nu depinde numai de faptul că se descoperă o "analogie" (în limbaj didactic: o analogie de proporţionalitate) între experienţa lingvistică şi celelalte moduri ale experienţei (noi sîntem "chemaţi"

de feluritele "realităţi" ale experienţei aşa *cum* sîntem chemaţi de mesajele transmise în limbaj); ci, mai esenţial, de faptul că orice experienţă a lumii e *mediată* de limbaj, e înainte de toate fapt lingvistic, e discurs, dialog de întrebare şi răspuns. Există, deci, o analogie "de atribuţie" între experienţă, în general, şi experienţă lingvistică.[27] Principiul în care se rezumă ontologia hermeneutică a lui Gadamer, "fiinţa care poate fi înţeleasă e limbaj", configurează, prin aceste implicaţii ale sale, o viziune a istoriei ca transmitere de mesaje, ca dialog de întrebări şi răspunsuri, în care limbajul e modul fundamental de survenire al fiinţei. Noi aparţinem deja lucrului care ne este transmis, sîntem *angesprochen* către apelul pe care tradiţia ni-l adresează nu pentru că, înainte şi în afara experienţei lingvistice, aparţinem deja "lumii" care se exprimă în ea; fiinţa nu e ceva mai vast şi ceva care precede limbajul. Apartenenţa preliminară la fiinţă e apartenenţă preliminară şi originară la limbaj: fiinţa e istorie, şi anume istorie a limbajului.

Prima consecinţă a acestei viziuni a fiinţei şi a istoriei ca transmitere de apeluri, ca dialectică- dialogică de întrebări şi răspunsuri - în care răspunzătorul e dintotdeauna constituit de al său a fi-interpelat - este că interpretarea istoriei, şi cunoaşterea în genere, nu e un proces de descifrare, de întoarcere înapoi de la semn la semnificat înţeles ca obiectul extralingvistic la care cuvîntul "trimite"; ci e mai degrabă un dialog în care adevărata *Sache*, adevărata chestiune aflată în joc e acea "fuziune de orizonturi" despre care vorbeşte Gadamer[28], fuziune în care "lumea", cu "obiectele" ei, se reconstruieşte continuu, într-un fel "sporeşte" în fiinţă prin înaintarea



interpretării[29]. Aceasta implică două lucruri: a) modelului obiectivităţii conştiinţei istorice i se substituie modelul caracterului dialogic, adică şi cel al caracterului de eveniment istoric (nou) al actului istoriografic (ceea ce Gadamer numeşte *Wirkunsgeschichte şi wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* se referă în definitiv la faptul că adevărul *obiectiv* al evenimentului istoric trecut nu poate fi altul decît ceea ce evenimentul a fost şi este de cînd s-a petrecut el prima oară şi pînă în zilele noastre, inclusiv felul în care el ne cheamă adresîndu-ni-se şi dialogul pe care el îl instaurează cu noi şi noi cu el)[30]; b) că interpretarea e un proces *in(de)finit* în care orice răspuns, în măsura în care atinge fiinţa însăşi a chestionarului ca pe acel "altul" din dialog, schimbă şi modifică caracterul apelului şi, în loc să închidă discursul, face să apară noi întrebări. Acelui caracter definitiv (cel puţin ca tendinţă) al "descifrării" (traiectul împlinit al întoarcerii de la semn la semnificat, cu urmarea că semnul devine necesenţial) i se substituie viaţa autonomă a limbajului, care trăieşte în dialog; chiar soluţia hegeliană, ce înlocuise raportul de descifrare cu itinerariul fenomenologic în care adevărul evenimentului ca atare se manifestă numai în totalitatea procesului odată împlinit, este respinsă în măsura în care tot mai implică şi ea un model "obiectivist" de autotransparenţă definitivă, adică, la limită, acelaşi model al descifrării, numai că lărgit pînă la a include devenirea istorică a interpretărilor, însă tot în cadrul unui orizont dominat de esenţa "monologică" a raţionalismului modern[31]. Ontologiei hermeneutice îi este deci esenţială o viziune a istoriei ca istorie a limbajului şi ca dialog deschis; este ceea ce, pe baza unor premise nu

prea diferite de cele ale lui Gadamer, Luigi Pareyson numeşte explicit infinitatea interpretării[32].

În ce măsură ontologia hermeneutică, precizată în aceste trăsături ale ei esenţiale, depăşeşte cu adevărat "boala istorică" descrisă şi criticată de Nietzsche? Dacă se identifică maladia istorică mai ales cu istoriografismul inspirat din modele metodice de obiectivitate "ştiinţifică" ce implică şi excluderea, sau cel puţin uitarea, a caracterului autentic istoric, adică activ, productiv, inovator, al istoriografiei însăşi - atunci e clar că ontologia hermeneutică reprezintă un mod de a duce pînă la capăt, ba chiar în mod hotărîtor, cerinţele exprimate în a doua *Considerare inactuală*. Cu toate acestea, Nietzsche este criticat ca pe o maladie obiectivismul istoriografic ca expresie a unei sciziuni între interior şi exterior, între a face şi a şti. Exasperata conştiinţă istoriografică din secolul al XIX-lea (ulterior dezvoltată şi în secolul nostru) contrasta cu interesele vieţii pentru că implica o incapacitate de "digerare" a materialului de cunoaştere şi imposibilitatea, decurgînd din ea, de a acţiona în temeiul acestor cunoştinţe, cu unitate de stil. Acest al doilea aspect, mai radical, al problemei maladiei istorice pare să nu-şi găsească o considerare adecvată în ontologia hermeneutică. Pentru Nietzsche, obiectivismul istoriografic era numai un aspect al separării teorie-practică; era de combătut pentru că se întemeia pe prepusul că a deveni conştienţi de un număr tot mai mare de date asupra trecutului ar fi o valoare în sine, independentă de orice referire la problemele prezentului şi ale viitorului. Pentru hermeneutică, obiectivismul istoriografic este întîi de toate o eroare metodică; nu este însă atît raportată la separarea



[illegible] practică, cît la dominaţia nejustificată uzurpată de [illegible] metoda ştiinţelor pozitive în domeniul ştiinţelor umaniste. E clar că prin intermediul meditaţiei [illegible] asupra metafizicii şi a locului ei decisiv în [illegible] existenţei istorice a omului occidental - iar [illegible], în urmă, a omului tehnologic - se poate arăta că [illegible] metodică de a lua ca model universal obiectivitatea ştiinţifică e în fond legată de separaţia teorie-practică ce [illegible] în mod specific mentalităţii metafizice. Însă, de [illegible] ontologia hermeneutică nu explicitează această [illegible]. De aceea afirmarea esenţei hermeneutice şi [illegible] a oricărui fapt istoric riscă - iar asta e mult mai [illegible] un risc ipotetic - să conteze pur şi simplu ca [illegible] a oricărei activităţi teoretice, întrucît ea este de [illegible], practică[33]. La aceasta se poate raporta [illegible] la prima vedere surprinzător, că ontologia hermeneutică nu furnizează (nu ştie şi nici nu vrea să [illegible]) indicaţii metodologice muncii interpretative [illegible]. Orice act de cunoaştere este deja, prin natura lui, hermeneutic, şi nu poate fi "obiectiv" în sensul metodei ştiinţifice. Gadamer nu vrea să ne înveţe nimic din ceea ce [illegible] şi de fapt o şi facem; explicitează, doar, [illegible] se întîmplă în orice tip de cunoaştere, pornind de la [illegible] istoriografică, ajungînd la o redefinire a experienţei *în ceea ce ea şi este de fapt*.

Acest mod de a proceda, descoperind "adevărata" şi "deja prezenta" structură a cunoaşterii istorice, şi apoi a [illegible] experienţe şi a existenţei însăşi ca existare în timp care este limbaj, seamănă prea mult cu o nouă "[illegible]" metafizică, ca să poată corespunde nu doar acelor [illegible] pe care punea preţ Nietzsche, dar şi ca să poată

corespunde spiritului meditaţiei heideggeriene, de la care se revendică mai explicit.

În Heidegger, atît descoperirea cercului hermeneutic în *Sein und Zeit*, cît şi progresiva punere în lumină a nexului specific fiinţă-limbaj, este însoţită permanent de o acută conştiinţă a caracterului problematic al acestor "structuri": în *Sein und Zeit*, interpretarea este bineînţeles şi articulare internă a unei precomprehensiuni care constituie *Dasein*-ul, însă ea, ca toţi existenţialii, e implicată în alternativa mai generală dintre existenţa autentică şi inautentică (cf. SuZ, par.40 şi 44). Numai dacă ţinem cont de aceasta se explică de ce, chiar în această viziune a cunoaşterii ca articulare internă a unei precomprehensiuni dintotdeauna disponibile, intervine totuşi un act de descoperire "violentă" a adevărului, care e cel cerut de metoda fenomenologică, aşa cum o schiţează Heidegger în introducerea operei sale. În operele ulterioare afirmarea nexului fiinţă-limbaj e permanent legată de problema metafizicii ca mod istoric de a se da al fiinţei, într-o dezvăluire- ascundere care, chiar dacă aparţine mai întîi de toate fiinţei, sau tocmai de aceea, priveşte în chip radical istoricitatea noastră, îi determină condiţia "dejectivă" în lumea metafizică a acelei *Seinsvergessenheit*. Poate tocmai din această cauză (dincolo de motivul imposibilităţii - care totuşi se leagă de ea - de a spune despre fiinţă că *este* cutare sau cutare lucru; sau în general de a folosi verbul *a fi* drept copulă) Heidegger nu ajunge niciodată să spună că *fiinţa e limbaj*, aşa cum face Gadamer în formula deja amintită.

Nexul fiinţă-limbaj, lingvisticitatea şi, deci, şi caracterul hermeneutic al experienţei umane despre lume



sînt pentru Heidegger profund problematice; chiar, se poate spune că ele sînt *problema* care ne constituie astăzi ca existînd în epoca metafizicii împlinite. La Gadamer şi în ontologia hermeneutică toate acestea devin descriere a fiinţei, teorie a structurii condiţiei umane, a finitudinii existenţei.

În această lumină trebuie citită critica lui Habermas la Gadamer[14], potrivit căreia hermeneutica ca disciplină filosofică, sau şi, *tout court*, ca însăşi *disciplina* filozofică prin excelenţă, presupune în realitate o situaţie de ruptură a tradiţiei (de fapt, hermeneutica, fie ea antică sau modernă se naşte şi se dezvoltă în momente în care se simte mai vie nevoia de a restaura o continuitate ameninţată, întreruptă, sau în orice caz problematică: patristica, odată cu problema continuităţii dintre Vechiul şi Noul Testament; studiile clasice în legătură cu clasicismul modern, de la epoca umanismului înainte); şi, pe de altă parte, odată cu afirmaţia că totul în istorie e transmitere de mesaje, dialectică-dialogică de întrebări şi răspunsuri, trece peste problema pusă de acea ruptură, descriind fiinţa-limbaj (lingvisticitatea experienţei) *ca şi cum* tradiţia ar fi în realitate un *continuum*. "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache": această propoziţie afirmă că fiinţa e limbaj, şi că deci limbajul nu e, privit în sine, mai întîi pur instrument de comunicare, semn de descifrat care duce referentiv la un obiect extralingvistic, ci întîmplare a fiinţei însăşi. De ce oare, însă, în fapt tradiţia occidentală ne-a transmis, cel puţin ca pe un rezultat al ei din ultimul timp, o concepţie a limbajului ca semn, măsurat prin capacitatea lui referentivă de referire "obiectivă", adică ce se oferă unei experienţe care e mai întîi de toate descifrare, cu toate

acele implicaţii care, la Heidegger, se adună sub numel de metafizică şi de uitare a fiinţei? Această problemă nu tematizată de ontologia hermeneutică: acesta e sensul c mai profund şi esenţial, în care ea nu furnizează indica "metodice"; nu ştiinţelor spiritului, ci existenţei, pentru aceasta să se poată instala "de fapt" în lingvisticita fiinţei care este recunoscută "de drept". Heidegger e foarte conştient de faptul că, în societatea tardo-metafi (am putea să-i zicem şi tardo-capitalistă), limbajul departe de a domni în pura-i esenţă (*wesen*) de evenim al fiinţei; el nu e numai "răstălmăcit" de om ca un simpl semn; ci *e în vigoare* în acest fel, cu o lume de obie care, şi ea, *domneşte* ca independentă, ca lume ce trebu doar acceptată şi descrisă cu nişte criterii riguroase d obiectivitate. Dominarea obiectivităţii este, tocmai d aceea, un fapt de dominaţie - oricum l-ar explica şi l teoretiza Heidegger - care nu poate ca atare, să fie înv prin recunoaşterea teoretică a unei erori de metodă.

Dacă maladia istorică e caracterizată în m fundamental de sciziunea dintre teorie şi practică, d cauza căreia nu există adecvare între a face şi a şti, acţiunea istorică e condamnată să fie inconştientă sau să fie acţiune, ontologia hermeneutică nu reprezintă depăşire autentică a ei, în măsura în care uită tocm problema unităţii dintre teorie şi practică *ca problem* Dacă ipoteza noastră despre concluziile din cea de a do *Inactuală* e adevărată, Nietzsche nu s-a oprit la ele, pen că în evoluţia ulterioară a operei sale, începînd c *Omenesc, prea-omenesc*, a devenit tot mai clar c respectivele căi de ieşire propuse acolo (puteri eternizante: artă şi religie) erau încă invalidate de acea



[illegible] a face şi a şti care constituia maladia ca [illegible]

Ontologia hermeneutică, deoarece trece peste problema unificării dintre a face şi a şti, dînd-o drept [illegible] prin recunoaşterea teoretică a lingvisticităţii şi a caracterului hermeneutic al existenţei, rămîne într-adevăr [illegible] de separarea dintre teorie şi praxis. Această [illegible] netematizată e ca şi respinsă şi reprimată, dar [illegible] ca ceea ce e refulat, în teoria psihanalitică, [illegible] "prejudecata" nerecunoscută şi acceptată de [illegible] aceeaşi teorie a interpretării - şi se face [illegible] în concluziile finale şi în acea *Stimmung* ca atare [illegible] această poziţie filozofică. Pentru ea, infinitatea [illegible] interpretativ este doar, în ultimă analiză, [illegible] finitudinii omului: noţiunea de experienţă, [illegible] care reia trăsăturile fundamentale ale [illegible] de la Hegel (experienţă ca *Erfahrung*, "a face [illegible], adică schimbare cu izbire de neaşteptat şi de [illegible] şi deci, pentru Gadamer, şi a fi expert, adică a fi [illegible] conştient de relativitatea şi de efemeritatea [illegible] este în ton, în esenţă, cu o formă de [illegible] goetheeano- diltheyană, în care încă o dată [illegible] esenţialmente trecere[35].

Trăită astfel, infinitatea interpretării, acea perpetuă [illegible] a dialecticii-dialogice de întrebare şi răspuns [illegible] a substanţă însăşi a istoriei, are ceva din rătăcire şi din [illegible] dintre aceşti termeni, cum se ştie, este amplu [illegible] de Heidegger pentru a descrie condiţia gîndirii *în epoca metafizicii*, dar tocmai de aceea nu defineşte deloc [illegible] omului. Privit din acest punct de vedere, faptul că hermeneutica insistă asupra finitudinii omului şi asupra

infinităţii interpretării (adică a istoriei) apare şi el ca un moment intern epocii metafizicii, care nu se poate prezenta ca o depăşire a ei. Finitudine, rătăcire şi exil, sau chiar numai infinitate a procesului interpretativ, sînt cu toţii nişte termeni în care se simte separaţia, netematizată, şi de aceea neînvinsă, dintre teorie şi praxis.

E adevărat însă că o tematizare a acestei sciziuni se poate citi în noţiunea heideggeriană de diferenţă ontologică; dar această noţiune, este tocmai ea, în mod semnificativ, cu totul absentă în *Adevăr şi metodă* şi în general în ontologia hermeneutică. Heidegger tematizează diferenţa şi de aceea problematizează (deşi se poate discuta pînă la ce punct) şi condiţia de sciziune şi de exil a omului din fiinţă; urmaşii săi hermeneuţi uită această problemă; diferenţa se simte în gîndirea lor ca ceva refulat care revine; tematica de autenticitate şi inautenticitate, cu dezvoltarea ei în problema depăşirii metafizicii, se transformă, pentru ei, într-o "metafizică" acceptare a finitudinii *Dasein*-ului, ca infinitate a procesului interpretativ.

Problema pe care, cu alte cuvinte, ontologia hermeneutică o lasă nediscutată este următoarea: infinitatea interpretării, pe care ea o gîndeşte în mod substanţial inseparabilă de finitudinea existenţei, nu implică oare, în mod necesar, şi o permanentă separare între existenţă şi semnificat, între a face şi a şti, prin care infinitatea interpretării nu e altceva, pînă la urmă, decît vechiul ecart hegelian între în sine şi pentru sine care pune în mişcare tot procesul fenomenologic şi istoria spiritului? Obiecţia hermeneuticii - în privinţa aceasta mult mai apropiată de existenţialismul kierkegaardian decît de Heidegger - este



[illegible] deplina identificare între a face şi a şti, între existenţă şi semnificaţie, ar echivala la finele însuşi al istoriei cu perfecta autotransparenţă a spiritului absolut hegelian. Dar oare această obiecţie nu este, şi ea, determinată de acceptarea termenilor lui Hegel? Nu echivalează cu a spune că acţiunea istorică (chiar şi numai parţial) este sau inconştientă sau nu mai este acţiune, ci pură contemplare retrospectivă, aşa cum presupune Nietzsche cel din a doua *Inactualitate*? Unitatea dintre a face şi a şti îi apare posibilă lui Gadamer numai în forma monologică a sistemului hegelian. Pretinsa depăşire a maladiei (sau a conştiinţei) istorice se transformă astfel într-o nouă canonizare a istoriei ca pură trecere, cel puţin în sensul riguros în care trecerea este tot ce e neesenţial, aşa cum este, întocmai, orice existenţă separată de semnificatul ei: încă o dată, e înţelepciunea paralizantă a discipolului lui Heraclit. Această perspectivă îi este mult mai mult datoare lui Dilthey şi caracterului "retrospectiv", de ansamblu, al viziunii lui asupra istoriei, decît lui Heidegger şi lui Nietzsche.

Toate acestea, ce nici nu sînt chiar atît de implicite în rezultatele ontologiei hermeneutice, îndreptăţesc dubii serioase asupra pretenţiei pe care aceasta o avansează, de a reprezenta o depăşire a conştiinţei istorice. O astfel de depăşire, dacă trebuie să ţinem seama - doar pe scurt, aici - de cursul gîndirii lui Nietzsche începînd cu *Omenesc, prea omenesc*, nu poate avea loc fără o tematizare teoretică şi o abordare practică a sciziunii ce domină omul occidental, şi care constituie fondul ascuns al tuturor revendicărilor filozofice repetate ale "finitudinii" existenţei împotriva "pretenţiilor totalizante" ale gîndirii dialectice.

În termeni extrem de generali aici, prin forţa lucrurilor, trebuie să spunem că ideea nietzscheeană a lui *Uebermensch* nu se înţelege şi nu se explică decît ca efortul de a construi - nu numai teoretic - un tip de om capabil să trăiască *istoriceşte* (deci tot în timp, în devenire) şi nu în imobila autotransparenţă a spiritului absolut hegelian) unitatea dintre existenţă şi semnificaţie, dintre a face şi a şti: a depăşi boala (şi "conştiinţa") istorică e posibil numai *în măsura în care se fundează posibilitatea unei istorii care să nu fie boală*, care să nu fie acţionată de atare de ecartul dintre în sine şi pentru sine. Această problemă, nu numai în conţinutul ei teoretic, ci şi în caracterul ei, de care Nietzsche e foarte conştient, de chestiune teoretico-practică, constituie centrul întregii opere a lui Nietzsche după părăsirea adeziunii de tinereţe la Schopenhauer şi la Wagner. Chestiunile lăsate deschise de cea de a doua *Inactuală* sînt astfel motivul de bază al dezvoltării acestei gîndiri, care poate pe bună dreptate să fie citită în întregime în lumina chestiunii istorismului.

Numai cu titlu de indicare a sensului, în care acest efort nietzscheean trebuie citit, dorim să amintim aici un pasaj sugestiv cunoscut din *Question de méthode* a lui Sartre, publicată mai apoi ca introducere la *Critica raţiunii dialectice*, pentru că lectura acestuia se prezintă ca o "sfidare" explicită, chiar dacă nu e concepută în principal ca atare, la "raţiunea hermeneutică" şi la afirmarea de către ea a infinităţii procesului interpretativ.

"Marxismul, în secolul al XIX-lea, e o tentativă gigantică, nu numai de a face istoria, ci de a o lua în stăpînire, practic şi teoretic... *Pluralitatea sensurilor* istoriei se poate descoperi şi se poate pune pentru sine



numai în perspectiva unei totalizări viitoare... Scopul nostru [illegible] în sînul acestei lumi polivalente, este de a apropia momentul în care istoria nu va mai avea decît *un singur* [illegible] şi în care va tinde să se dizolve în oamenii concreţi care o vor face în comun."[36]

Această trimitere la Sartre e pusă aici nu ca o concluzie, ci ca pură indicare de direcţie. Rezultatele ontologiei hermeneutice, în lumina ei, apar şi mai clar legate de acea viziune a istoriei ca pur parcurs, căreia i-a rămas prizonier, în parte, şi Nietzsche din cea de a doua *Inactuală*. Din cauza aceasta, din punct de vedere al ontologiei hermeneutice, orice revendicare de totalitate apare doar ca pericolul sfîrşitului istoriei, ca riscul absolutizării monologului în forma sa hegeliană. Aceasta (paradoxal, tocmai într-un sens distinct hegelian) poate concepe istoria în act numai ca *maladie*, adică ecart între fiinţă şi semnificaţie, între a face şi a şti, între teorie şi practică. Însă, totuşi, nu se depăşeşte maladia pînă nu se pun bazele unei istorii care să nu fie maladie, sciziune între interior şi exterior, absenţă şi stil.

Ontologia hermeneutică vede just atunci cînd [illegible] istoria ca istorie a limbajului, ca pură transmitere de mesaje, sau, în termeni mai apropiaţi de cei ai lui Nietzsche, ca libertate a lumii simbolurilor. Cuvîntul nu e mai întîi de toate semn al unei lumi independente de limbaj: mai întîi şi mai profund decît să fie istorie de "literaturi", istoria e istorie de cuvinte, dialog. Însă "este"-le din aceste enunţări e dificil de înţeles în adevărata lui importanţă pentru ontologia hermeneutică, el este încă [illegible], în pofida oricărei trimiteri la Heidegger, acel "este" al metafizicii, ce descrie esenţe simplu-prezente.

Nietzsche, Heidegger, şi în ultimul rînd Sartre, fiecare în felul său, au surprins însă caracterul problematic al acestui "este": a elibera lumea simbolurilor de supunerea ei faţă de "realitatea" dată şi aflată în vigoare înainte de ea, care o domină şi o măsoară cu ajutorul unor criterii cum ar fi acela al obiectivităţii - şi în această eliberare constă pînă la urmă afirmarea lingvisticităţii fiinţei - e un act care cere un pas teoretico- practic mult mai complex decît pura conştientizare a cercului hermeneutic şi a implicaţiilor lui, fie el acel "salt înapoi" heideggerian (de la gîndirea metafizico- reprezentativă la gîndirea fiinţei ca reamintire, *Andenken*), fie construcţia nietzscheeană a ultraomului, fie întemeierea sartriană a unui nou mod de a trăi intersubiectivitatea, în care să fie învinsă în sfîrşit inerţia contrafinalităţii care domină în lumea penuriei şi a luptei.

"Înţelepciunii" hermeneuticii, ca acceptare a finitudinii, i se opune experimentul anunţat de Nietzsche, strădania de a construi un nou subiect care să fie capabil să trăiască unitatea dintre fiinţă şi semnificaţie, dintre a face şi a şti - sau, cu alte cuvinte, care să fie capabil să experieze *istoriceşte* (fără să sfîrşească în imobilitatea cunoaşterea absolută hegeliană; sau, iarăşi, în alţi termeni, să ştie să trăiască în libertatea simbolicului.

E posibilă o acţiune istorică care să-şi poarte cu sine încă de la început semnificaţia şi care să nu fie expusă recăderii în inerţia contrafinalităţii? E posibilă o interpretare, adică un mod de a trăi simbolurile, care să fie dans şi joc ca în Zarathustra, şi nu permanentă reînviere a transcendenţei semnificatului, rătăcire, exerciţiu de finitudine? E posibilă o producere de simboluri care să nu fie fundată pe structura reprimare- sublimare? E posibilă



în sensul acesta - o depăşire a metafizicii?

Aceasta e consecinţa, sau mai bine zis noul punct de plecare, la care conduce o reflecţie asupra limitelor ontologiei hermeneutice din punctul de vedere al maladiei istorice. Însumarea la care ne trimite întrebările ce le-am pus este încă tot de domeniul viitorului; dar poate numai ea e în stare capabilă să confere vremurilor istoriei un caracter diferit de acea pură trecere (trecerea a ceea ce e neesenţial, a separat de sensul său) care o constituie ca maladie.

NOTE

1. *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1960, 1965[2]; trad. it. de G.Vattimo, Milano, Fabbri, 1972. La această traducere ne vom referi permanent în cursul lucrării de faţă. Problemei critice a conştiinţei istorice îi e dedicată în special cea de a doua parte a cărţii.
2. A se vedea de ex. *Verità e metodo*, p.353 şi urm.
3. Gîndirea lui Heidegger se leagă şi ea, nu numai în general, de problematica nietzscheeană, dar şi în special de noţiunea de maladie istorică: ne gîndim de ex. la studiul *Epoca imaginii lumii*, din Hw; şi în general la scriereile lui Heidegger despre Nietzsche, unde tema istorismului e mereu prezentă.
4. A se vedea mai jos, în studiul de faţă schiţa unei "hărţi" a tematicii hermeneutice în gîndirea de astăzi.
5. *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1960; trad. it. de P.Caruso, Milano, Il Saggiatore, 1963, 2 vol. În legătură cu ea îmi permit să trimit pentru o bibliografie mai recentă, la studiul meu *L'esistenzialismo di J.P.Sartre*, în "Terzo programma", 1972, fasc.2.
6. *Considerazioni inattuali, II: Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (1874), versiune it. de S.Giametta, în vol.III, tomul I, sub îngrijirea lui G.Colli şi M.Montinari, Milano Adelphi,

1972; de acum înainte această traducere va fi citată numai cu sigla UB II, urmată de numărul capitolului şi al paginii. Despre maladia istorică vezi UB II, 10, p.350 şi urm.

7. O analiză mai lungă şi mai detaliată a acestui studiu al lui Nietzsche am dat în articolul meu *Nichilismo e problema del tempo in Nietzsche*, în *Pascal e Nietzsche*, caietele din "Archivio di Filosofia", 1962. La ele trimit pentru ceea ce priveşte conţinutul scrierii nietzscheene, la care aici mă referim doar prin menţiuni sumare. Poziţia acelui studiu e profund diferită de cea pe care o prezint acum aici; nu cred că e numai un fapt de interes autobiografic. În măsura în care ceea ce "se" scrie e semn al unui moment al culturii, confruntarea dintre cele două abordări poate fi luată ca indicii al schimbării de perspectivă, petrecută în aceşti ani în ceea ce priveşte tema maladiei istorice, a istorismului etc. (1974)

8. UB II, 1, pp.267-68.

9. UB II, 4, p.287; cursivul îi aparţine lui Nietzsche.

10. Pentru o mai amplă discuţie vezi lucrarea mea *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani, 1972[2].

11. UB II, 1, p.266; cursivul îi aparţine lui Nietzsche.

12. UB II, pp.266-67.

13. Cf. UB II, 9, pp.344 şi 351.

14. Cf. *Verità e metodo*, p.353 şi urm.

15. UB II, 4, p.290.

16. UB II, 4, p.288.

17. UB II, 10, pp.351-52 şi 353.

18. UB II, 9, p.344.

19. Primul volum din *Omenesc, prea-omenesc* se deschide cu un aforism ce propune programul unei filozofări "istorice"; a se vedea şi aforismul 292, unde semnificaţia acestei recuperări a istoriei, în ceea ce-l priveşte pe Nietzsche, e explicată într-o formă profund sugestivă, ceea ce ne face să ne gîndim la un soi de "fenomenologie a spiritului" nietzscheeană. Despre toate acestea, a se vedea cea de a doua secţiune din lucrarea mea *Il soggetto e la maschera*, cit.



20. O menţiune explicită la Wittgenstein, în legătură cu conceptul de joc şi de limbaj, e făcută de Gadamer în prefaţa la ed. a II-a din *Adevăr şi metodă*, p.15. Dar sînt numeroase, mai ales în Germania, studiile ce înţeleg să stabilească legături între ontologia hermeneutică şi ultimul Wittgenstein; ne gîndim mai ales la lucrările lui K.O.Apel. A se vedea şi G.Radnitzky, *Contemporary Schools of Metascience*, Göteborg, Akademiförlaget, 1970[2], vol.II.

21. R.Palmer, *Hermeneutics*, Evanston, III, 1969; E.D.Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven, Yale Univ. Press, 1967, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1973.

22. A se vedea despre toate acestea articolul *Hermeneutik* al lui G.Ebeling în enciclopedia *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*; şi introducerea la studiul meu *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milano, Mursia, 1967.

23. SuZ, 32.

24. *Verità e metodo*, p.542.

25. Problema de la care porneşte *Sein und Zeit*, problema sensului fiinţei, e determinată, tot atît de mult şi chiar mai mult decît de problematica fenomenologică a ontologiilor regionale şi a ontologiei fundamentale, de chestiunea despre cum se poate gîndi libertatea, şi deci şi istoria în categoriile metafizicii. O.Pöggeler, în *Der Denkweg M. Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963, a pus foarte bine în lumină relieful pe care îl are problema religioasă, şi în special problema întîlnirii dintre noi conţinuturi ale mesajului creştin şi scheme metafizice ale filosofiei greceşti, în pregătirea lucrării *Sein und Zeit*, în perioada Freiburgului; acum, chestiunea modului în care este posibilă gîndirea conţinuturilor teologiei creştine în limbajul metafizicii este, în fond, identică cu aceea care se întreabă dacă unele categorii ale metafizicii greceşti sînt capabile să descrie existenţa istorică.

26. Cf. SuZ, par.44b: "Definiţia" adevărului pe care am prezentat-o nu înseamnă cîtuşi de puţin o *răsturnare* a tradiţiei, ci mai degrabă *apropierea* ei originară..." care *poate*, cel puţin, să fie valabilă în sensul indicat aici.

27. În această lumină se poate interpreta şi semnificatul de mod pe care lingvistica, în special cea saussuriană, şi l-a asum din ce în ce mai mult în cultura contemporană, faţă d ştiinţele umanistice; mai mult, ne putem întreba dacă nu poa sau nu trebuie să se extindă în general la toate ştiinţele.]
28. Cf. *Verità e metodo*, pp.356-57, 432-33; **et passim**.
29. A se vedea de ex. paginile din *Verità e metodo* despre valen ontologică a imaginii, în care Gadamer vorbeşte expli despre o "creştere în fiinţă" produsă de imagine asup modelului (p.175); e un principiu care se poate generaliza uşurinţă la modul în care Gadamer concepe istoria interpretarea.
30. Despre această *Wirkungsgeschichte* şi tematica legată de cf. *Verità e metodo*, p.350 şi urm. **et passim**.
31. Cf. *Verità e metodo*, p.426.
32. Cf. *Estetica, Teoria della formatività*, Bologna, Zanichel 1960[2], Milano, Mursia, 1971.
33. O semnificaţie analoagă de acceptare nedialectică a diviziu muncii, precum şi o justificare, în consecinţă, a mun intelectuale, aşa cum este ea de fapt în lumea tardo-capitali se poate citi în noţiunea de "practică teoretică" a lui Althus şi a discipolilor săi. Mare parte din filosofia actuală şi d critica franceză se abandonează vechilor exerciţii ale retori avînd, pe deasupra, şi conştiinţa împăcată că, tocmai în le acesta, face revoluţia.
34. Cf. J.Habermas, *Logica delle scienza sociale*; trad. it. G.Bonazzi, Bologna, Il Mulino, 1970.
35. A se vedea de ex. *Verità e metodo*, p.413.
36. J. -P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, trad. cit., I, pp.76-77.





## *II. AMURGUL SUBIECTULUI ŞI PROBLEMA MĂRTURIEI*

1. Nu cred că este neîndreptăţită o anume impresie de anacronism pe care o produce referirea la noţiunea de mărturie. Mărturie este într-adevăr un termen care, cel puţin pentru cine s-a format într-o anume perioadă a culturii europene (anii succesivi celui de al doilea război mondial), apare legat de un moment bine determinat al istoriei acestei culturi, acela ce poate fi indicat ca momentul existenţialismului.

Mărturie, ca termen filosofic şi teologic, evocă patosul cu care existenţialismul a privit, începînd cu Kierkegaard, existenţa irepetabilă a individului, raportul din sfîrşit şi extrem de individual cu adevărul, raport în care persoana este în întregime şi, în fond, numai ea angajată, angajată. Un astfel de patos se exprimă de exemplu în faimoasa teză a lui Jaspers despre Galileu şi Bruno, după care, retractarea lui Galileu în faţa Inchiziţiei nu slăbeşte nimic adevărului, anume celui ştiinţific, demonstrabil, al teoriei heliocentrice; în timp ce adevărul filosofic al lui Bruno nu subsistă decît în "mărturia" pe care o dă el, şi de aceea Bruno nu ar putea să retracteze fără să distrugă şi adevărul filosofiei lui[1]. Un adevăr ştiinţific e anistoric şi universal; adevărul filosofic nu are, în schimb, alt sens decît acela de a fi adevărul existenţei celui care îl profesează şi îl propune lumii.

Climatul filozofic de astăzi, însă, pare foarte puțin sensibil la această problematică și, în general, la conținuturile existențialismului "clasic" (individul, opțiunea, responsabilitatea, moartea, angoasa), anume chiar în acele zone și curente ce se raportează tocmai la elaborările existențialismului. Pentru toate e suficient să dăm exemplul structuralismului francez, care cu siguranță se face ecoul unor teme de origine heideggeriană, fie și preschimbîndu-le adesea; iar pe un plan de o cu totul altă profunzime teoretică, exemplul ontologiei hermeneutice a lui Gadamer, în a cărui teorie a interpretării e greu de identificat o funcție determinantă atribuită "persoanei". Este larg răspîndit, în fine - chiar dacă nu-i locul aici să aprofundăm caracteristicile acestui fenomen - atît pe planul celei mai sofisticate cercetări filosofice, cît și pe acela, mai lunecos, al modelor culturale, un val de "impersonalism" care, cel puțin așa mi se pare mie, nu are numai o semnificație negativă și demnă de respins, ci e simptom al unei răsturnări reale a gîndirii, precum și al unei mutații în condițiile de bază ale existenței. Un excurs pe tema mărturiei, nu poate să nu pornească de la o analiză și de la o constatare a acestui dat real, legat de amurgul existențialismului și, mai profund, de criza însăși a noțiunii de subiect.

2. Pentru a ne da seama de motivele ce îndreptățesc ceea ce am numit izul "anacronic" al unui concept cum este acela de mărturie, e util să plecăm de la o reflecție asupra a doi autori care, poate mai mult decît toți ceilalți se află la rădăcina actualului val "impersonalist" din filozofie și din cultură, anume Nietszche și Heidegger. Mai



dea ei sînt aceia care pun premisele ținerii în șah a unui concept cum este acela de mărturie, și aceasta tocmai prin critica radicală la care supun noțiunea de subiect așa cum s-a constituit și s-a consolidat ea începînd cu Descartes, dar pe baza unei tradiții ce se identifică cu aceea a creștinității și a creștinismului. Ca să fim bine înțeleși, însă cu o noțiune ce-i indică esențialmente corect trăsăturile constitutive, am putea numi acest subiect subiectul karthezio-creștin, termen ce nu trădează intențiile profunde ale lui Nietzsche și ale lui Heidegger.

Tocmai pe tema mărturiei, în forma ei extremă și emblematică de martiriu, găsim la Nietzsche numeroase locuri de poziție explicite și foarte semnificative. Tema se menționează în *Zarathustra* (cartea II, "Despre preoți") unde valoarea "probantă" a martiriului creștin este total mente eliminată: e o prostie să crezi că prin sînge se demonstrează un adevăr. Mai mult: "sîngele este cel mai rău martor al adevărului; el otrăvește pînă și doctrina cea mai pură, o transformă în delir și în ura inimilor". Mai mult de atît: cum se va spune în *Anticristul* (53), "martirii au adus pagube adevărului" pentru că idioții și naivii se lasă seduși de martiriu, trăgînd imediat concluzia că o cauză pentru care cineva înfruntă moartea nu poate să nu aibă valoare.

Ceea ce ne interesează pe noi, ca și pe Nietzsche însuși, din această discuție, nu e atît distincția dintre acea *veritas iuris* a valorii de adevăr a unei propoziții și *veritas facti* a evidenței subiective pe baza căreia cineva își sacrifică viața ca s-o afirme. Perspectiva creștină tradițională asupra martiriului, dealtfel, nu a mers niciodată pînă acolo încît să susțină că el este o adevărată "probă" a

adevărului creştinismului. Nietzsche nu susţine nici el, la rîndu-i, că ar exista o *quaestio iuris* de natură pur logico-metafizică, privitoare la valoarea de adevăr, care să poată fi opusă purului fapt al evidenţei subiective irezistibile pe baza căreia cineva acceptă martiriul pentru o cauză. Dimpotrivă, e adevărat mai degrabă că, pentru Nietzsche, totul se reduce la o *quaestio facti*: acesta e sensul criticii noţiunii de evidenţă pe care el o face începînd cu eseul *Despre adevăr şi minciună în sens extramoral* şi pînă la însemnările pentru *Wille zur Macht*; în aceasta din urmă ajunge de-a dreptul să spună că faptul că eu nu pot gîndi ca posibil contrariul unei propoziţii, în loc să-i demonstreze acesteia adevărul, dovedeşte că la o adică e falsă, fiindcă ea revelă în acest fel că nu este nimic altceva decît o condiţie determinantă pentru menţinerea şi dezvoltarea unui anume tip de viaţă, anume acela al meu şi al lumii mele; faptul că eu o accept ca adevărată este tot ce poate fi mai contrar privirii dezinteresate şi obiective a omului se ştiinţă; este, dimpotrivă, un act interesat la culme, pasional şi, de aceea, cel puţin potrivit criteriilor tradiţionale de obiectivitate, este cum nu se poate mai deschis erorii[2]. Aici, la fel, Nietzsche nu voieşte să pună în opoziţie un posibil mod obiectiv şi dezinteresat de a cunoaşte adevărul, cu o răstălmăcire interesată a acestuia. Aceasta pentru că evidenţa însăşi se înscrie în fals prin următorul "viciu" fundamental: ceea ce-mi apare ca evident, chiar şi cînd evidenţa ar fi atinsă pe calea unei foarte severe discipline, cum e cea a metodei "ştiinţifice", apare astfel, numai datorită unui cadru de cerinţe, care sînt cele proprii unei "anume forme de viaţă", cum repetă Nietzsche mai ales în *Wille zur Macht*.



Acesta e sensul acelei reduceri a adevărului la istorie pe care o efectuează Nietzsche. În faptul că o propoziţie apare ca evidentă intră în joc o serie de premise istorice, de predispoziţii ale subiectului de a accepta sau de a refuza, predispoziţii care sînt ghidate de interesul pentru conservarea şi dezvoltarea unei determinate forme de viaţă, şi nu pur şi simplu "a vieţii" *tout court*. Nu e vorba, însă, iarăşi, de simpla reducţie a priori, a schemelor ce ordonează experienţa, la nişte structuri istorice, la ereditatea biologică, psihologică sau socială, cum se întîmplă într-un anume pozitivism evoluţionist. Sau, cel puţin la Nietzsche recunoaşterea istoricităţii aprioricului, dacă vrem să-i spunem aşa, e mult mai radicală decît este la pozitivism, şi aceasta din două motive. Pe de o parte, nu există la el nici o prejudecată evoluţionistă, aşa încît istoricitatea aprioricului înseamnă, chiar în mod esenţial, şi legă a nevoii de el şi relativă cazualitate a lui: modul nostru de a fi în lume, criteriile noastre de distincţie dintre adevărat şi fals, nu sînt cele cerute de viaţa ca atare, adică unicele şi cele mai bune pentru *viaţă*; sînt doar cele proprii unei anumite forme de viaţă, formă care s-a constituit şi consolidat ca o configurare precisă, aparte, de raporturi de dominare, raporturi ce puteau sau pot să fie şi în alt fel. Ideea supraomului este o întreagă polemică împotriva evoluţionismului: omul de azi nu este nicidecum punctul de sosire al unei evoluţii; dimpotrivă, e o formă ce trebuie subminată, depăşită, şi nu printr-o dezvoltare, ci printr-o mutaţie în adevăratul sens al cuvîntului.

O a doua trăsătură, ce distinge în chip caracteristic istoria nietzscheeană "istoricitate a aprioricului", este felul cum se dezvoltă ea într-o doctrină a structurii stratificate a

Din cauza acestei descoperiri, conştiinţa e într-un soi de poziţie intermediară, aceea care e definită prin termenul de nihilism[4]: ea e conştientă că nu mai este instanţa supremă a personalităţii. Docta ignorantia socratică, însă, e aici complet răsturnată în semnificaţia ei de fond, încît a şti că nu ştii, deci că nu mai constituie totalitatea eului, nu mai este, aici, o trăsătură de superioritate a conştiinţei; ceea ce ea nu ştie, în fapt, nu e obiectul aflat în faţa ei, ci chiar propria ei natură, propria-i constituţie, propria-i geneză ascunsă, motivul propriilor ei "opţiuni" şi al evidenţelor la care se simte îndemnată a adere. Tocmai raţiunea socratică, pentru faptul că ştia că nu ştie, era majoră: şi nu întîmplător conceptul de *Mündigkeit* are o greutate atît de relevantă la Kant, adică tocmai acolo unde raţiunea, în chip socratic, ia cunoştinţă de propriile-i limite şi în felul acesta, într-un anume sens devine şi suverana lor.

Pentru Nietzsche, aşadar, mărturia - fiind făcută de un individ, definit în termeni de supremaţie a conştiinţei asupra celorlalte instanţe ale personalităţii, nu-i demnă de luat în seamă tocmai pentru faptul că, folosind o metaforă juridică, acest individ nu e major, nu e "stăpîn" pe sine. Acea supremaţie a conştiinţei, de fapt, pe baza căreia cineva răspunde de sine, şi depune mărturie, este o supremaţie fictivă, minată la temelie de acea revoltă ascunsă a celorlalte pasiuni din care se naşte toată civilizaţia noastră ca un colosal fenomen de nevroză; minată de altfel, tot pe planul nevrozei, de ajungerea la conştientizarea propriei ei "superficialităţi".

Revendicarea kierkegaardiană a gînditorului subiectiv şi a angoasei existenţiale, cu toate ramificaţiile



şi în filozofia ce i-a urmat, apare din acest punct de vedere ca ceva extrem de depăşit, ce se află cuprins încă în totalitate în sfera tradiţiei burghezo-creştine. Iar discuţia despre mărturiei pare să se golească şi ea complet de semnificaţie: dispare de fapt subiectul mărturiei; martorul se reduce el însuşi la un pur simptom: nu e un centru ultim al actului de interpretare, ci se oferă, la rîndu-i, ca obiect, unei interpretări ulterioare.

4. În acest fel, fără a voi să hazardăm ipoteze într-un domeniu atît de vast şi de actual cum e acela al unui posibil raport între Nietzsche şi psihanaliză (fie pe planul istoric biografic, fie pe cel teoretic), se poate spune cel puţin că Nietzsche anticipează, prin critica lui asupra noţiunii de subiect, distrugerea efectivă pe care acesta o va suferi în evoluţia psihologiei analitice din secolul nostru. Noţiunea de mărturie devine "inactuală" în temeiul unei răsturnări a ierarhiei tradiţionale a instanţelor psihicului individual, răsturnare în care inconştientul tinde (şi aici ar trebui amintită insistenţa lui Nietzsche asupra vieţii instinctive) să capete o poziţie predominantă.

La un rezultat analog, cel puţin în ceea ce priveşte critica noţiunii de subiect, ajunge şi reflecţia heideggeriană în acel punct care e de acum cunoscut în general sub numele de *Kehre*, răsturnarea ontologică suferită de gîndirea sa după *Sein und Zeit*. Dacă critica, adusă de Nietzsche subiectului burghezo-creştin, anticipează şi chiamă în cauză teme şi argumente dezvoltate mai apoi în psihanaliză, sforţarea heideggeriană de a depăşi noţiunea de subiect are o amprentă mai marcat ontologică, chiar dacă va rămîne de cercetat ce anume înseamnă ea cu

adevărat. Pasajul din *Holzwege* în care Heidegger, printr-o obscuritate de limbaj care niciodată n-a fost mai justificată ca aici, preconizează depăşirea subiectivităţii ca trăsătură constitutivă a omului[5], este punctul de sosire al unui itinerar cu atît mai interesant pentru tema noastră, cu cît punctul său de pornire îl constituiau tocmai poziţiile existenţialiste, kirkegaardiene şi augustiniene, în atmosfera cărora s-a şi format problematica mărturiei.

Unul dintre aspectele cele mai izbitoare în scrierile lui Heidegger de după *Sein und Zeit* - lăsînd la o parte *Was ist Metaphysik?* - e dispariţia unei serii de teme ce avuseseră un relief destul de mare atît în însăşi gîndirea lui Heidegger din tinereţe, mai ales în continuările pe care ele aveau să le capete la diferiţi gînditori existenţialişti. Printre aceste teme dispărute, în afară de angoasă, mai există şi conceptul de autenticitate (împreună cu cel corelativ, de inautenticitate). La el se cere să ne referim, în lipsa unei explicite abordări a temei mărturiei, deoarece semnificaţia lui este profund asemănătoare, iar tematica filozofico-teologică a mărturiei, care s-a dezvoltat în climatul existenţialist, are cu siguranţă strînse legături cu ea. Punerea în lumină a acestor legături ar cere, evident, un excurs mai amplu, şi înainte de toate, o definiţie formală a mărturiei ca atare, pe care, însă, aici, am considerat ca pot lua ca pe un concept cunoscut, cel puţin în linii mari, în acea semnificaţie "mediu-cotidiană" de la care porneşte şi analizele din *Sein und Zeit*. În măsura în care mărturia implică, cum s-a amintit la început, ideea unui raport constitutiv al individului cu adevărul - prin care un adevăr este al său fără a înceta de a fi adevăr, iar pe de altă parte e adevăr numai şi întrucît e adevăr *al cuiva*, care îl



mărturiseşte - noţiunea de mărturie se poate considera apropiată de autenticitatea heideggeriană, în sensul în care aceasta se opune existării inautentice în lumea lui *man*. În timp ce bîrfa lui "se" cel inautentic vorbeşte despre orice, fără să aibă un raport direct cu nimic, autenticitatea "nu lasă să i se impună vreo predisponibilitate, previziune, pricepere" (elemente ce constituie precomprehensiunea) "de către întîmplare sau de către opiniile comune" (SuZ, p.170), ci se înstăpîneşte pe lucrul însuşi: această înţelegere - dat fiind că lucrul, în *Sein und Zeit*, este totdeauna instrument - e posibilă numai întrucît lucrul este angajat într-un proiect hotărît şi ales de către *Dasein*; acesta îşi apropriază lucrul, aşadar, numai întrucît se apropriază pe sine însuşi, adică întrucît e autentic[6].

Adevărul, pe care aici Heidegger pare că-l priveşte tot în termeni de *adaequatio*, este atins numai cu condiţia de a ne fi decis pentru posibilitatea proprie cea mai autentică şi numai înlăuntrul unui proiect care este însăşi existenţa *Dasein*-ului. Faptul că se vorbeşte de decizie implică evident faptul că acest proiect este ceva radical individual, aşa cum este de fapt decizia (şi moartea), pe care nimeni nu o poate lua în locul meu.

Oricare ar fi analogiile, mai mult sau mai puţin discutabile, dintre noţiunea heideggeriană de autenticitate şi aceea de mărturie, ceea ce ne interesează pe noi este să vedem cum anume şi de ce cotitura ontologică a gîndirii heideggeriene implică accentuarea criticii sale faţă de noţiunea burghezo- creştină de subiect, accentuare faţă de care, această punere în umbră, mai mult, dispariţia radicală a unor noţiuni cum este cea de autenticitate este doar un semn. Dacă, chiar şi în *Sein und Zeit*, era

nelegitim să căutăm o semnificaţie morală a opozi[illegible] autentic-inautentic, care totuşi implica, în permanenţă, [illegible] raportare la noţiunea de decizie, în operele ultimului [illegible] Heidegger pare că nu are nici un sens să vorbim de [illegible] alegere din partea omului, care să nu fie alegere [illegible] "aşteptării" şi a "pregătirii" unei noi surveniri a fiinţei. Aceasta a devenit evident mai ales începînd cu scrisoarea despre umanism, unde "cine aruncă, în proiect, este fiinţa" şi în meditaţia sa cea mai recentă asupra limbajului; dar [illegible] are deja premisele în *Vom Wesen der Warheit*, unde libertatea omului este înrădăcinată şi întemeiată într-o libertate mai profundă, ce se va lămuri mai apoi că este aceea a fiinţei înseşi în esenţa ei epocală.

Dispariţia noţiunii de autenticitate şi în general pierderea de sens a conceptului de subiect merg împreună la Heidegger, cu felul cum se adîncesc tezele sale asupra metafizicii ca destin al gîndirii occidentale, sau poate [illegible] gîndirii umane în general. În măsura în care metafizica [illegible] recunoscută ca destin, distincţia între autenticitate şi inautenticitate nu mai trece prin lăuntrul individului existent, ci e un fapt ce priveşte fiinţa însăşi şi "structurile" ei. Inautenticitatea este ne-adevărul care în chip necesar însoţeşte şi "întemeiază" adevărul ca apertura. Că *Dasein*-ul se află deja-dintotdeauna, în chip originar, în inautenticitate (cum spunea *Sein und Zeit*) înseamnă, pentru perspectiva ontologică de după aceea, că adevărul se iveşte şi se deschide întotdeauna, numai, într-un orizont de non-adevăr, de *epoché*, de suspendare şi ascundere.

Trebuie relevat că, în felul acesta, ajunge să cadă o importantă distincţie ce era prezentă în *Sein und Zeit* şi asupra căreia criticii - mai cu seamă cei marxişti, începînd



cu Lukács - au insistat mult. În timp ce în *Sein und Zeit* autenticitatea, în care *Dasein*-ul se află dintotdeauna în chip originar, e legată de faptul că *Dasein*-ul există împreună cu alţii, în societate, şi deci tinde permanent să-şi asume opinia medie ca bază a proiectelor sale, odată ce metafizica e recunoscută ca destin, apartenenţa omului la o lume istorică devine o posibilitate constitutivă. Deci nu numai - printr-o asumare personală de responsabilitate - din lumea lui *man*, devenim autentici; ci numai odată cu modificarea acestei lumi, odată cu schimbarea epocii fiinţei se poate eventual (oare e posibil?) să intrăm într-o sferă de existenţă autentică, aceea care nu uită fiinţa în favoarea fiinţărilor.

Nu importă aici să dezvoltăm toate consecinţele acestei răsturnări: de exemplu să stabilim dacă în acest fel nu se dovedeşte pur şi simplu extinsă şi universalizată noţiunea de inautenticitate, în sensul că *Dasein*-ului îi devine imposibil să iasă din ea, în timp ce *Sein und Zeit* mai recunoştea posibilitatea ca el să se decidă autentic. Punctul, pe care avem interesul să-l punem în lumină, este că teoretizarea metafizicii, ca destin al fiinţei, duce la descoperirea caracterului constitutiv şi imposibil de contestat pe care-l are, pentru individ, apartenenţa la o lume istorică. Nu există autenticitate a individului într-o lume inautentică; numai prin schimbarea de ansamblu a acestei lumi, prin inaugurarea unei alte "epoci a fiinţei", se poate efectua trecerea la autenticitate.

Dacă ţinem seama de acest dat, mi se pare, putem nu numai să descoperim un element important pentru a determina semnificaţia crizei noţiunii de subiect, dar şi să aruncăm o lumină nouă asupra chestiunii cunoscutei *Kehre*

a gîndirii heideggeriene, făcînd o sinteză a interpretărilor ce i-au fost date pînă acum. Aceste interpretări sînt în general de două tipuri: una "internă", ce tinde în esenţă să nege că există o fractură între Heidegger cel din *Sein und Zeit* şi cel din operele următoare; una tip biografico-politică, ce leagă abandonarea poziţiilor din *Sein und Zeit* (considerată foarte netă, în acest caz) de adeziunea lui Heidegger la nazism[7]. Interpretarea "internă" îşi are argumentele ei cele mai bune în consideraţii de două feluri: pe de o parte, interesul lui *Sein und Zeit* era pur ontologic, deoarece analiza existenţei trebuia să servească numai ca pregătire pentru repropunerea problemei fiinţei; pe de alta, atît cerinţele de la care pornise *Sein und Zeit*, cît şi, mai cu seamă însăşi analiza efectuată în partea publicată a operei erau îndreptate deja în sensul unei negări a oricărui posibil transcendentalism, a oricărei doctrine a "subiectului", şi deci erau deschise şi chiar special orientate către recunoaşterea apartenţei lui la o sferă care trecea dincolo de el şi de deciziile lui. Considerată din acest punct de vedere, chestiunea gîndirii heideggeriene, de după *Sein und Zeit* conţine un alt element extrem de instructiv: preocupare de critica transcendentalismului - neokantian sau fenomenologic - tocmai în numele unor cerinţe existenţiale, în sens larg kierkegaardiene (există o profundă analogie între polemica lui Heidegger contra neokantianismului şi polemica lui Kierkegaard contra lui Hegel), Heidegger încheie printr-o "negare" şi o depăşire chiar a acestor cerinţe. Subiectului transcendental îi este opus individul creştino- burghez; dar în cele din urmă tocmai această *Kehre* ontologică descoperă şi pune în evidenţă că acest individ are aceleaşi dimensiuni ca



"subiectul", şi că critica la adresa transcendentalismului implică şi o punere în criză a individualităţii creştino-burgheze. Cele două noţiuni, aşadar, departe de a fi radical opuse, aşa cum apare în clasica antiteză Hegel - Kierkegaard, au aceleaşi rădăcini, iar o negare a uneia nu poate să nu ducă şi la negarea celeilalte.

Acestei direcţii interpretative pe care am numit-o "internă", şi care vede amintita *Kehre* ca fiind deja prefigurată fie în cerinţele din care se inspira, fie în realitatea provizorii la care ajunsese *Sein und Zeit*, i se opune o alta, ilustrată mai ales în cartea polemică a lui Loewith, *Heidegger Denker in dürftiger Zeit* (1953)[8], pentru care saltul dintre *Sein und Zeit* şi operele succesive este radical şi nu se poate explica decît printr-un fapt biografic, anume adeziunea lui Heidegger la nazism. O variantă mai "teoretică" a acestei interpretări se află în scrierile lui Lukács şi Adorno[9], care-l leagă, respectiv, pe Heidegger cel din *Sein und Zeit* de nazism, iar pe Heidegger cel din răsturnarea ontologică de societatea democratică de astăzi. În ambele cazuri, şi nu dintr-o opţiune "biografică" cum se întîmplă la Loewith, ci din motive intrinseci şi structurale, gîndirea lui Heidegger e văzută ca o copertură ideologică fie a fascismului din anii 30, fie a fascismului neocapitalist de astăzi.

Aşadar, exceptînd interpretarea lui Lukács, care e prea puţin legată de noţiunea de inautenticitate din *Sein und Zeit*, noţiune ce este mai apoi depăşită de Heidegger însuşi, obiecţiile lui Loewith şi ale lui Adorno au un fond comun, şi anume îi reproşează lui Heidegger că ar fi realizat supunerea subiectului în faţa unor puteri mai mari decît el: destinul istoric sau, fără îndoială, fiinţa. Tocmai

pe această bază atari obiecţii şi interpretări polemice pot fi răsturnate nu în ceea ce priveşte conţinutul lor, ci în ceea ce priveşte valoarea lor; pe de o parte, de fapt, ele răspund tocmai obiecţiilor lui Lukács, iar pe de alta se pot adăuga cu uşurinţă la cealaltă interpretare, pe care am numit-o "internă", a răsturnării [*Kehre*].

În esenţă, cu alte cuvinte, adevăratul sens al răsturnării ontologice a gîndirii heideggeriene ulterioare lui *Sein und Zeit*, este recunoaşterea insuficienţei noţiunii burghezo-creştine de subiect pentru a interpreta experienţa istorică a omului din zilele noastre. Din acest punct de vedere, legătura istorică a ontologiei heideggeriene cu nazismul nu este negată, dar se dovedeşte a fi interpretată într-un mod mai radical: Heidegger nu este deloc un apologet al nazismului; numai că, în epoca formării marilor state "integrate" (societăţile fasciste europene; Rusia stalinistă; Statele Unite monopoliste etc.) el îşi dă cu claritate seama de puterea pe care structurile suprapersonale o au asupra individului, şi-şi dă seama de asta într-un mod mai radical decît oricine altcineva, poate chiar şi decît gînditorii marxişti înşişi. Lucrarea *Einführung in die Metaphysik*, prin felul cum ştie să surprindă din rădăcină chestiunea constituirii limbajului conceptual al civilizaţiei noastre, reprezintă tocmai acea "completare" care a fost recunoscută recent ca fiind necesară pentru umple lacunele lăsate de *Capitalul* lui Marx[10]. Din acest punct de vedere s-ar putea reciti chiar scrierile şi discursurile politice din epoca rectoratului, scoţînd în lumină că poziţia faţă de nazismul ca "destin", cu toată echivocitatea ei, e poate doar recunoaşterea acestei *necesare* prevalări a dimensiunilor socio-politice asupra



[illegible] individuale în experienţa omului. Faptul că Heidegger nu se opune acestor "puteri" suprapersonale, în numele unor cerinţe şi valori "existenţialiste" sau personaliste, adică în numele individului kierkegaardian, nu constituie o limită, ci chiar adevăratul element pozitiv şi "profetic" al gîndirii lui, care se deschide înţelegerii unor dimensiuni noi şi încă necunoscute ale experienţei.

E clar că ceea ce importă aici nu e să verificăm această ipoteză despre *Kehre* în termeni de filologie şi de critică heideggeriană. Ipoteza, care e cel puţin plauzibilă, vrea aici să sugereze un alt aspect fundamental al crizei noţiunii de subiect în gîndirea contemporană. Dacă Foucault reprezintă această criză din punct de vedere al descoperirii caracterului stratiform al psihicului individual şi al importanţei inconştientului, Heidegger reprezintă criza noţiunii de subiect în legătură cu radicala şi constitutiva apartenenţă a acestuia la lumea istorico-socială: de aici, evident, şi insistenţa asupra limbajului.

4. Mi se pare că cele două dimensiuni decisive ale crizei subiectului burghezo-creştin (şi, mai întîi, a subiectului transcendental) sînt următoarele: amurgul rolului hegemonic al conştiinţei (înţeleasă mai întîi de Freud ca şi conştientizare), atît faţă de celelalte forţe [illegible] care alcătuiesc persoana, cît şi faţă de "puterile [illegible]". Ce direcţie de dezvoltare se deschide prin această criză a noţiunii de subiect? Şi ce sens poate avea, în această situaţie, o discuţie asupra mărturiei?

Că direcţia nu poate, sau nu trebuie, să fie aceea a unei ontologii "impersonaliste", cum se petrece, spre exemplu, în anumite forme actuale de structuralism, îmi

apare clar după multe semne, ca şi din diferite aspecte ale
înseşi doctrinelor lui Nietzsche şi Heidegger. Faptul însuşi
al ajungerii în prim plan, în aceste doctrine, a problemei
hermeneutice şi a problemei limbajului, nu poate să nu
însemne că omul, cum de altfel Heidegger o spune explicit
în diferite rînduri, are o poziţie aparte în ceea ce priveşte
fiinţa. Noţiunea nietzscheeană de supraom, cu condiţia de
a nu fi confundată cu un concept de "hiperumanitate" care
ar intensifica pur şi simplu la extrem acele trăsături ale
subiectului burghezo-creştin pe care, tocmai, vrea să le
nege - trimite măcar la faptul că şi în lumea concepută ca
*Wille zur Macht*, şi mai ales în ea, omul ocupă o poziţie
cheie.

A pune problema mărturiei - în sensul fie
aproximativ pe care l-am atribuit acestui cuvînt, şi care se
rezumă în nexul persoană-adevăr - înseamnă a repropune
odată recunoscute limitele şi amurgul subiectului burghezo-
creştin, chestiunea acestei poziţii aparte a omului; sau
dacă vrem, problema sensului acţiunii şi al opţiunii
istorice. Am descoperit că istoria *nu* îşi face jocul pe
planul deciziilor noastre individuale conştiente: fie pentru
că ele acoperă şi ascund decizii şi opţiuni deja făcute şi de
care nu sîntem conştienţi, ci ele ne ghidează, fie pentru că
în înseşi deciziile pe care le credem ale noastre, îşi are
miză apartenenţa noastră la o lume istorică, la o clasă, la
un limbaj care ne condiţionează şi ne *bestimmt*. Aceste
două surse de "condiţionare", însă, nu sînt pe acelaşi plan.
Şi la Nietzsche, discursul asupra caracterului provizoriu al
rolului hegemonic al conştiinţei e încadrat şi bazat pe
viziunea adevărului ca mod de a se conserva şi a
potenţa al unei anumite forme de viaţă, cu alte cuvinte,



[illegible] raporturi de dominare. Asta înseamnă că, şi
pentru Nietzsche, apartenenţa la o lume istorică are o
importanţă temeinică, fiindcă şi personalitatea burghezo-
creştină, definită în termeni de hegemonie a conştiinţei, e
o formă de viaţă cerută de anumite raporturi, istorice, de
dominare. Aceasta mai înseamnă, însă, şi că construirea
supraomului nu poate fi numai, sau nu în principal,
elaborarea unei metode hermeneutice care să ne permită să
ne descoperim mobilurile noastre inconştiente: fiindcă
această "soluţie" a problemei ar fi înţeleasă, în întregime,
ca fiind orizontul subiectului burghezo-creştin şi al
hegemoniei conştiinţei de sine. A construi supraomul, în
*Zarathustra*, înseamnă mai întîi de toate a construi *lumea*
în care supraomul nu e posibil ca simplu individ excepţional
(eventual, acesta ar fi, probabil, acel *Freigeist*); el există
numai întrucît are o lume; iar pe de altă parte nu se naşte
dintr-o decizie individuală, dintr-o metanoia a individului;
el presupune o pregătire de generaţii.

Aceeaşi semnificaţie, mi se pare, o are şi insistenţa
lui Heidegger asupra faptului că noua epocă a fiinţei nu
poate să depindă de o decizie a noastră; noi putem cel mult
ca o aşteptăm şi s-o pregătim - dar cum?

La amîndoi, în fine, se pot recunoaşte două
elemente: a) adevărul nu e o "propoziţie adevărată", ci e o
condiţie generală a lumii, o "structură istorică", formă de
viaţă sau epocă a fiinţei; b) determinarea acestei noi epoci
nu depinde de individ şi de decizia lui, pentru că omul
capabil de o asemenea decizie ar putea să se nască numai
în această lume nouă; sau cel puţin, cele două lucruri pot
să fie înţelese numai împreună.

Apare aici problema pe care şi Marx o pune în cea

de a treia teză asupra lui Feuerbach, acolo unde, doctrine materialist- mecaniciste a importanţei determinante pe care o au împrejurările şi educaţia asupra individului, îi adaugă, ca pe un complement necesar din partea sa, că circumstanţele sînt la rîndul lor obiect de modificare din partea oamenilor. Marx pare să nu sesizeze circularitatea acestui proces (să fie oare aceasta adevărata, demistificata formă a cercului hermeneutic?); ceea ce el vrea să sublinieze, cum se poate vedea dacă confruntăm cu prima teză, este că fiinţa care determină conştiinţa individuală nu e de conceput ca obiect opus subiectului, fiindcă, aşa cum relevă Ernst Bloch în comentariul său[11], este ea însăşi produs istoric, încărcat de conotaţii subiective şi conştienţiale. Dacă fiinţa nu e gîndită ca opusul conştiinţei, ca *ob-jectum* pus în faţa subiectului, ci într-o relaţie dialectică tot mereu începută cu el, soluţia cercului poate fi, şi aceasta e concluzia celei de a treia teze, practica revoluţionară, ca o "coincidenţă între varietatea circumstanţelor şi activitatea umană". Această noţiune, aşa cum se prezintă în contextul *Tezelor* şi cu sensul pe care îl are în ansamblul gîndirii lui Marx, se dovedeşte pertinentă pentru problema noastră - care e aceea de a regăsi sensul mărturiei ca sens al acţiunii şi al opţiunii istorice - din două motive. Mai întîi, pentru că posibilitatea unei practici revoluţionare este explicit legată de refuzul unei concepţii "obiectiviste" a fiinţei. Fapt care, în sens invers, ne induce să gîndim că, aşa cum au observat unii interpreţi şi critici ai lui Heidegger[12], dificultatea pe care o întîlneşte gîndirea heideggeriană în a concepe ca posibilă şi semnificativă opţiunea istorică este în fond legată de supravieţuirea, la el, a unei ultime rămăşiţe de concepţie



metafizică asupra fiinţei. Fie că-i revine fiinţei şi nu omului (dar trebuie să recunoaştem că asta Heidegger nu o spune niciodată explicit în aceşti termeni), iniţiativa în istorie se poate afirma numai dacă mai gîndim încă raportul om-fiinţă în termeni de opoziţie subiect-obiect, lucru ce e contrariu intenţiilor celor mai profunde ale gîndirii heideggeriene. Pe de altă parte, cel a cărui iniţiativă e recunoscută ca imposibilă, în cadrul ontologiei heideggeriene, e subiectul burghezo-creştin: pesimismul asupra posibilităţii unei acţiuni istorice semnificative din partea omului rămîne în interiorul orizontului acestui subiect, în măsura în care face să coincidă amurgul fiinţei cu amurgul omului însuşi. Aceasta înseamnă a accepta că modul de a fi al subiectului ar fi unicul mod posibil de a fi al umanităţii, în aşa fel încît, negînd subiectul, nu mai există omul.

Şi asupra acestui al doilea punct noţiunea marxistă de practică revoluţionară pare să conţină o altă indicaţie pozitivă. Acţiunea revoluţionară, cum se ştie, nu este pentru Marx opera individului singular, ci a clasei. În general, chiar Marx a pus în evidenţă în toată opera sa tocmai faptul că protagoniştii istoriei nu sînt indivizii izolaţi, ci clasele. Individul burghezo-creştin îşi are sfera sa de acţiune în cîmpul conceptelor abstracte: individ - probabil - poate fi profesorul hegelian caricaturizat de Kierkegaard (dar nu este astfel şi la Hegel însuşi). Individul este un Descartes al moralei provizorii, care se schimbă pe sine însuşi în loc să pretindă că schimbă lumea. Dar întrucît, în mod sigur pentru Nietzsche şi, într-un anumit sens cel puţin, şi pentru Heidegger[13], trecerea de la inautenticitate la autenticitate sau de la non-adevăr la

adevăr, nu e o pură scamatorie teoretică, un fapt de conştiinţă, ci construcţie istorică (şi politică) a unei lumi, în această trecere individul se măsoară concret cu ceilalţi, ca aliaţi sau ca adversari, şi în amîndouă sensurile descoperă şi măsoară realitatea clasei.

Fie că acceptăm sau nu terminologia marxistă, indicaţiile pe care Marx le oferă trebuie luate în considerare. Noţiunea de mărturie şi, mai general, semnificaţia acţiunii istorice a omului de care ea este legată, îşi poate regăsi un sens, după amurgul subiectului, numai în măsura în care reuşim să ne eliberăm de orice reziduu obiectivist în conceperea fiinţei şi, în paralel, renunţăm la a gîndi individul burghezo-creştin ca pe unicul subiect posibil al istoriei şi centru de iniţiativă. Aceste două cerinţe trebuie afirmate împreună: împotriva oricărei tendinţe de a o recunoaşte numai pe a doua, şi a pune iniţiativa istoriei numai în fiinţă (la Heidegger) sau în vreo birocraţie anume (în tehnocraţiile neo-capitaliste, în comunismul sovietic), ambele opuse subiectului ca o putere samavolnică a obiectului. În această lumină, afirmaţia heideggeriană asupra ne-definitivităţii subiectului (din pasajul amintit din *Holzwege*) poate fi alăturată şi interpretată împreună cu alte afirmaţii, cu acelaşi iz, ce se găsesc în *Prinzip Hoffnung* al lui Ernst Bloch[11] descoperirea faptului că nu individul, ci clasa, e protagonistul istoriei e numai primul pas pe calea descoperirii - teoretico-practice - a unui mod nou şi mai autentic de a exista al omului, din care deocamdată se întrevăd doar cîteva scînteieri, puţine şi contradictorii.



NOTE

1 Cf. K.Jaspers, *Der philosophische Glaube* (1947), Frankfurt, 1960, pp.11-12.

2 Cf. de exemplu *Der Wille zur Macht*, nr.533, 535, 539. Întreaga *Wille zur Macht* este istoria acestei impuneri a pasiunii pentru adevăr ca constitutiv al formei de viaţă ce caracterizează omul european: a se vedea de exemplu notele 493 şi 498: şi în plus pasajul citat din *Werke*, ed. Musarion, vol.XIV, p.176, unde e spus explicit că voinţa de adevăr a "*devenit* impulsul cel mai puternic" (cursivele aparţin lui Nietzsche) şi cu această situaţie trebuie să se confrunte Zarathustra. Cf. şi epilog la *Nietzsche contra Wagner*; şi *Werke*, ed. Musarion, vol.XIV, p.407.

3 Despre nihilism ca stare intermediară, şi ambiguă, chiar în semnificaţia ei, cf. Der *Wille zur Macht*, nr. 10, 13, 22, 23, 585B.

4 Cf. Hw, 97: "În imperialismul planetar al omului tehnic organizat, subiectivismul omului atinge acea culme de la care omul nu va mai coborî decît pentru a se aşeza comod pe planul uniformităţii organizate şi pentru a se instala în ea. Această uniformitate e de fapt instrumentul cel mai sigur al dominării complete, adică tehnice, a Terrei. Libertatea modernă a subiectivităţii se fundează complet în obiectivitatea corespunzătoare. Omul nu poate ieşi din lanţurile acestui destin al esenţei lui moderne, nici nu-l poate suspenda printr-o decizie suverană. Dar omul poate, prin meditaţia lui pregătitoare, să înţeleagă că a fi-subiect, din partea umanităţii, nu a fost şi nici nu va fi unica posibilitate a esenţei futurologice a omului istoric".

5 Cu privire la toate acestea îmi permit să trimit la volumul meu *Introduzione a Heidegger*, Bari, 1971, capitolul I.

6 Documentele acestei perioade, discursuri şi alte scrieri ocazionale, sînt publicate de G.Schneeberger, *Ergänzungen zu einer Heidegger, Bibliographie*, Berna, 1960, şi *Nachlese zu Heidegger*, ivi 1962. În ceea ce priveşte raporturile lui

Heidegger cu nazismul va fi util să amintim că începînd cu 1934, după perioada de rectorat din care s-a demis, Heidegger a încetat de a se mai ocupa cu politica şi nu a mai publica nimic pînă la sfîrşitul războiului. Este de altfel foarte semnificativ că anii dintre 1935 şi 1943 îi vor fi ocupaţi în principal cu elaborarea unei interpretări a lui Nietzsche care era exact opusul a ceea ce regimul nazist acreditase în propaganda sa.

8. Trad. it. *Saggi su Heidegger*, Torino, Einaudi, 1966.

9. Cf. din G.Lukács, *La distruzione della ragione* [*Distrugerea raţiunii*], 1955; trad. it. Torino, Einaudi, 1959; şi din Th.W.Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt, 1964; *Dialettica negativa*, 1966, trad. it., Torino, Einaudi, 1970.

10. Cf. introducerea volumului lui A.Sochn Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*, Frankfurt 1970.

11. Cf. E.Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, pp.299-301.

12. Această ipoteză a fost sugerată printre primii, de P.Fürstenau, *Heidegger. Das Gefüge seines Denkes*, Frankfurt 1958.

13. A se aminti în legătură cu aceasta pasajul din studiul *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1936), publicat în Hw, unde Heidegger indică diferite moduri de a surveni ale adevărului, adică ale deschiderii unei noi epoci a fiinţei. Între acestea, moduri, semnificativ, şi pe acelaşi plan cu poezia şi cu gîndirea, se află şi acţiunea politică (p.46.)

14. Cf. *Das Prinzip Hoffnung* cit., p.787: "Wie der Marxismus in arbeitenden Mensehe, das sich real erzeugende Subjekt der Geschichte entdeckt hat, wie er es sozialistisch erst vollend entdecken, sich verwirklichen lässt, so ist es wahrscheinlich dass Marxismus in der Technik auch zum unbekannten, sich noch nicht manifestierten Subjekt der Naturvorgänge vordringt: die Menschen mit ihm, es mit den Menschen, sich mit sich vermittelnd".





## *III. NIETZSCHE ŞI DIFERENŢA*

A pune problema "Nietzsche şi diferenţa" înseamnă doar a gîndi sub un unghi aparte chestiunea mai generală ce s-ar putea formula şi ca aceea a actualităţii sau inactualităţii lui Nietzsche. Totuşi, alegerea acestui unghi se justifică, deoarece în cadrul a ceea ce putem numi, cu o expresie ce rămîne de precizat, gîndire a diferenţei, este posibil astăzi şi discutat Nietzsche într-un mod deosebit de fecund şi de stimulator. Lucrul, pe de altă parte, se datorează pe o conexiune internă pe care gîndirea diferenţei o are cu Nietzsche însuşi, întrucît, încă înainte de a-l descoperi şi a-l identifica pe Nietzsche ca problemă istoriografică explicită, această gîndire este profund influenţată şi determinată de el. Justificarea unghiului specific al problemei este, după cum se vede, o justificare de tip circular; care, totuşi, dacă hermeneutic e corectă prin faptul că se recunoaşte ca atare, lasă însă să subziste o tensiune între "gîndirea de astăzi a diferenţei" şi Nietzsche; şi tocmai în această tensiune sau, dacă vrem, în sfera deschisă de această "diferenţă" specifică, se desfăşoară discuţia noastră.

Ceea ce propun să numim gîndirea diferenţei se defineşte, mai întîi de toate, cum e uşor de închipuit, prin raportare la Heidegger. Şi, pe de altă parte, tocmai Heidegger - nu numai prin studiile adunate în cele două volume din *Nietzsche* (1961), dar şi prin eseurile în care

rezultatele acestor studii sînt parţial anticipate (publicate în *Holzwege*, *Vorträge und Aufsätze*, *Was heisst Denken?*) este gînditorul care determină în mod decisiv toată lectura contemporană a lui Nietzsche. Fie prin interpretarea pe care o dă el lui Nietzsche, fie prin ansamblul meditaţiei sale filozofice, diferenţa ocupă la Heidegger un loc esenţial. Se ştie că încă din planul de organizare al lui *Sein und Zeit*, unde unul dintre momentele constitutive este programul unei distrugeri a istoriei ontologiei (SuZ, § 6), intră în discuţie diferenţa. Problematica din *Sein und Zeit* e stîrnită, la origine, de o insuficienţă a noţiunii de fiinţă ce ne-a fost transmisă de metafizică ca să descrie şi să cuprindă ceea ce este, în sens eminent, existenţa şi istoricitatea omului. Mai mult decît atît, în *Sein und Zeit* omul este acela care pune problema fiinţei, în măsura în care îşi pune întrebarea asupra sensului fiinţei; dar, mai radical, omul e cel care pune în problemă noţiunea de fiinţă, aşa cum metafizica a cunoscut-o şi a practicat-o, în măsura în care o astfel de noţiune nu se "aplică" modului de a fi propriu al omului. Concluziile din *Sein und Zeit* însă, nu ajung să înlocuiască noţiunea metafizică de fiinţă cu o noţiune "mai adecvată" şi mai cuprinzătoare, care să îmbrăţişeze şi istoricitatea existenţei. Aceasta nu depinde numai de faptul că *Sein und Zeit* a rămas neterminată; chiar dacă Heidegger ar fi dus la bun sfîrşit acel plan al operei pe care-l prezintă în paragraful cu care se încheie introducerea, rezultatul nu putea să fie descoperirea unei definiţii mai satisfăcătoare a noţiunii de fiinţă. Rezultatul final, din *Sein und Zeit*, este, în schimb, indicarea faptului că fiinţa din metafizică - definită prin raportare la simplă prezenţă - *se dă* înlăuntrul şi ca moment al unui orizont



[illegible] instituire e o întîmplare "temporală", nu în sensul că [illegible] un fapt în timp, ci în sensul că este însuşi faptul instituirii temporalităţii ca unitate a celor trei extaze, a celor trei dimensiuni - de trecut, prezent şi viitor. Aşadar, prin această orientare faţă de problema fiinţei, care totuşi se dă şi nu poate da naştere unei "definiţii" a fiinţei, se pun bazele gîndirii diferenţei. Într-un anume sens, diferenţa e chiar problema de la care *Sein und Zeit* porneşte: punerea unei probleme a sensului fiinţei dă cuvînt deja, într-adevăr, despre faptul ei de a nu-se-da în fiinţările ca atare. Din punctul de vedere al teoretizării explicite a diferenţei, rezultatele din *Sein und Zeit* pot fi [illegible] ca fiind rezumate într-o pagină din *Esenţa cauzalului*, cu puţin ulterioară (1929): "A nu-fi-ascunsul (*Unverborgenheit*, dezvăluitul) fiinţei înseamnă întotdeauna adevărul fiinţei fiinţării, fie că este el real sau nu. Bineînţeles, în a nu-fi-ascunsul unei fiinţări este întotdeauna implicat adevărul fiinţei sale. Adevărul ontic şi adevărul ontologic privesc, respectiv, *fiinţarea* în fiinţa ei şi *fiinţa* fiinţării. Ele se întrepătrund în mod esenţial pe baza raportului lor cu *diferenţa* (*Unterschied*) *dintre fiinţă şi fiinţare* (diferenţa ontologică) (*ontologische Differenz*). Fiinţa adevărului - care se dovedeşte în acest fel ca [illegible] în mod necesar în ontică şi ontologică - e posibilă în linie generală numai împreună cu deschiderea [illegible] diferenţe" (WG, pp.635-36).

Diferenţa, de care Heidegger vorbeşte aici, este [illegible] întotdeauna se dă între ceea ce apare într-un anumit orizont şi orizontul însuşi ca apertură deschisă care [illegible] posibil să apară fiinţarea în el. Această diferenţă, cum [illegible] menţionat, e destul de departe de a apărea ca un punct

de sosire, ca un rezultat al cercetării cu care gîndirea să se poată mulţumi. Ar putea fi astfel numai dacă gîndirea, aşa cum s-a întîmplat în multe forme de istorism şi de neokantianism, s-ar mulţumi să facă, din diferenţa ontologică, baza metodologică a unei filozofii a culturii care, ghidată de acea noţiune, s-ar caracteriza prin capacitatea ei de a îngloba conţinuturile şi produsele spirituale ale diferitelor umanităţi istorice, în orizontul diferitelor lor *epistemai*. La Heidegger, noţiunea de diferenţă nu se dezvoltă în această direcţie; diferenţa însăşi iese mai degrabă în prim-plan şi este problematizată ca *atare*. E ceea ce se vede în paragraful de încheiere din *Sein und Zeit*, unde chestiunea e propusă ca întrebare asupra motivului pentru care diferenţa este uitată. Dacă scrie Heidegger - nici *Dasein*-ul nici fiinţarea intramundană nu pot fi gîndite sub categoria obiectivităţii şi a simplei prezenţe, "de ce fiinţa este «mai întîi de toate» concepută pe baza simplei prezenţe?... Pentru ce reducerea la lucru sfîrşeşte prin a avea preponderenţă?" Problema diferenţei ontologice nu e aici gîndită prin raportare la ceea ce ea deosebeşte şi la motivele şi la modalităţile deosebirii; ci, mai degrabă, se poate traduce prin întrebarea: "ce este cu diferenţa?" Se poate aplica aici, într-un sens diferit, faimoasa distincţie dintre genitiv subiectiv şi genitiv obiectiv, pe care Heidegger o face în legătură cu gîndirea fiinţei, în *Scrisoare despre umanism* (cf. HB, pp. 76 şi 78): problema diferenţei este problema ce priveşte diferenţa însăşi, nu problema privind ce anume ar fi termenii ei şi de ce. După părerea mea, trebuie insistat mult asupra acestui mod în care Heidegger pune problema diferenţei: chiar trimiterea la genitivul subiectiv



şi obiectiv e mai mult decît o trimitere la o disctincţie anume, prezentă într-o pagină heideggeriană; ea nu este un *hapax legomenon*, e o turnură de gîndire constitutivă a meditaţiei heideggeriene asupra fiinţei; este clar de exemplu că aceeaşi discuţie despre bivalenţa genitivului e valabilă şi pentru expresia "întîmplarea fiinţei"; şi, cum am vedea, e decisiv să recunoaştem dublul genitiv şi în noţiunea de metafizică ca istorie, sau ca destin, al fiinţei.

Totuşi, ceea ce am convenit să numim "gîndirea diferenţei", şi care - bazat pe meditaţia heideggeriană - îşi are astăzi cea mai mare răspîndire, într-o anume arie a culturii franceze, tinde să acopere şi să uite diferitele moduri posibile de a problematiza diferenţa; în general, se poate spune că nu receptează sugestia din ultimul paragraf din *Sein und Zeit*, nici în sensul ei literal restrîns (de ce diferenţa este uitată?), nici în sensul ei metodic general (ce se întîmplă cu diferenţa ca atare?); ci preferă să pornească de la faptul uitării diferenţei, opunîndu-i acesteia o gîndire care se străduieşte, dimpotrivă, să o amintească, regăsind-o şi făcîndu-şi-o prezentă în felurite moduri, şi care consideră că astfel se aşează, într-un fel oarecare, dincolo de "metafizică". În aceasta consistă, după părerea mea, unul dintre aspectele esenţiale ale rupturii ce separă gîndirea diferenţei, aşa cum e cultivată de francezi, de originile ei heideggeriene. La Heidegger, problema reamintirii diferenţei nu devine niciodată simplă *trimitere la faptul că* uitată diferenţă între fiinţă şi fiinţare; e o permanentă *reamintire a problemei diferenţei*, în dublul sens, subiectiv şi obiectiv, al genitivului.

Chiar în lectura lui Nietzsche contează această atitudine diferită în privinţa diferenţei. Chiar dacă, cum s-a

spus, tocmai în sfera gîndirii diferenţei, Nietzsche este astăzi amplu reluat şi discutat, interpretarea lui Nietzsche, efectiv formulată de Heidegger, nu a avut continuări şi dezvoltări. Lecturile date lui Nietzsche care, în Franţa, se inspiră dintr-un cadru heideggerian în sens larg, şi se axează pe noţiunea de diferenţă, sînt discordante totuşi, în tezele lor de fond, faţă de interpretarea heideggeriană a lui Nietzsche. Aceasta, cum vom vedea, e ceva ce trebuie raportat tocmai la modul diferit de a pune şi a înţelege problema diferenţei.

Pentru Heidegger, cum se ştie, Nietzsche nu poate fi considerat un gînditor al diferenţei, fiindcă tocmai în gîndirea lui, dimpotrivă, ajunge să se împlinească şi să se desfăşoare la maximum metafizica, adică gîndirea care uitat fiinţa şi diferenţa ei faţă de fiinţare. Procesul metafizicii e acela în care, pînă la sfîrşit, "din fiinţa ca atare nu mai e nimic" (N, II, p.338); este ceea ce se petrece, în chip definitiv, în noţiunea nietzscheeană de voinţă de putere sau, cum o traduce Heidegger, voinţă de voinţă. Dacă se ia literal această perspectivă - care implică şi afirmarea unei substanţiale omogeneităţi a lui Nietzsche cu platonismul, contra căruia el credea că s-a răzvrătit, cu Hegel - posibila legătură a lui Nietzsche cu diferenţa este pur negativă; el reprezintă acea fază a gîndirii în care diferenţa se află în momentul ei de întunecare maximă. Numai în sensul acesta Nietzsche reprezintă şi o răsturnare, deoarece, fiind culme a metafizicii, îi este şi sfîrşit, anunţă, fără să o ştie sau, în orice caz, într-un mod cu totul problematic, depăşirea acesteia.

Dar, cum s-a spus, lecturile asupra lui Nietzsche, inspirate în general din Heidegger şi din problematica



diferenţei s-au efectuat în general, mai ales în Franţa, *împotriva* literei interpretării heideggeriene a lui Nietzsche. Într-un studiu din 1966, Jaques Derrida scria că numai în virtutea unei "rele credinţe", echivalente cu luciditatea şi cu rigoarea, Heidegger poate să-l califice pe Nietzsche ca fiind punctul de sosire al metafizicii şi al platonismului[2]. Nu e vorba numai de faptul, la care se referă Derrida în acel context, că operaţia de a-l anexa pe adversar la istoria metafizicii, adică a gîndirii reificate, reprezentative, imitative, s-ar putea repeta şi în ceea ce-l priveşte pe Heidegger însuşi. Derrida consideră, dimpotrivă, mai precis, că unul dintre punctele de rezistenţă ale gîndirii nietzscheene, anume doctrina despre tragedie şi despre cele două "principii" ale ei, Dionysos şi Apollon, este în relitate o formă eminentă de reamintire a diferenţei. În paginile de schiţare ale studiului "Forţă şi semnificaţie", din 1963, el scrie între altele: "Dacă împreună cu Schelling e necesar să spunem că «totul nu e decît Dionysos», e tot atît de necesar să ştim şi că, la fel ca forţa pură, Dionysos e chinuit de diferenţă"[3]. Trimiterea la Schelling e mai degrabă ocazională; centrală e, în schimb, aluzia la Nietzsche şi la cuplul dionisiac-apolinic, care e interpretat nu ca o opoziţie originară, ci - în coerenţă cu cel mai mare atît pe care Dionysos îl are, indiscutabil, la Nietzsche - ca expresie aşa-zis "metaforică" a unei originare diferenţe ce este lăuntrică lui Dionysos însuşi. Exact acest punct va fi reluat şi dezvoltat de diverşi cercetători francezi ai lui Nietzsche, care se reclamă cu toţii, mai mult sau mai puţin explicit, nu numai de la Heidegger, ci şi de la Derrida. Trebuie observat, totuşi, că în această pagină a lui Derrida, ca de altfel în toată gîndirea sa, afirmaţia potrivit căreia

totul nu e decît Dionysos, şi că Dionysos e muncit de diferenţă, e o afirmaţie care, dintr-un punct de vedere heideggerian, nu poate fi altfel calificată decît ca o teză metafizică. În aceeaşi pagină pe care am amintit-o aici, dealtfel, Derrida se exprimă, privitor la acest lucru, într-un mod ce ni se pare explicit: "Divergenţa, sau *diferenţa* (cursivul lui Derrida) între Dionysos şi Apollon, între elan şi structură, nu se şterge în istorie, pentru că ea nu este în istorie. Este şi ea, într-un sens neobişnuit, o structură originară: e apertura istoriei, istoricitatea însăşi". În această perspectivă, gîndirea diferenţei se deosebeşte de cea metafizică întrucît, în loc să gîndească fiinţa ca plenitudine a prezenţei, ca stabilitate şi unitate, o gîndeşte şi o enunţă ca diferenţă, divergenţă, travaliu.

Nu intenţionez totuşi să mă opresc aici să dezvolt această discuţie, în ceea ce-l priveşte pe Derrida însuşi şi elaborarea de către el a noţiunii de diferenţă, axată, cum se ştie, în conferinţa din 1968, care introduce varianta *diferanţei*, menţinînd însă poziţiile deja anunţate în studiile precedente la care ne-am referit mai sus. Aici ne interesează să vedem cum anume această interpretare derridiană a diferenţei, menită să indice o viziune a fiinţei ce nu mai e marcată de plenitudine ci de fractură şi de absenţă, inspiră unele lecturi recente din Nietzsche propuse de cultura franceză, în special pe acelea ale lui Bernard Pautrat, Jean Michel Rey şi Sarah Kofman[4]. Mă voi referi în special la lucrarea lui Pautrat, deoarece, dincolo de cochetăria excesivă din titulaturile capitolelor şi ale paragrafelor, mi se pare cel mai solid şi mai semnificativ pentru scopurile discuţiei, pe care doresc să le propun aici. Tocmai la Pautrat, mai întîi de toate, se



găseşte un început de răspuns la problema pe care am pus-o în privinţa caracterului metafizic al tezei după care "totul nu e decît Dionysos etc." Caracterul metafizic al unui enunţ nu se identifică atît, din punctul lui de vedere (care în această privinţă e foarte fidel lui Derrida), în legătură cu universalitatea generală pe care un astfel de enunţ pretinde că o are ca afirmaţie asupra fiinţei în totalitatea ei; ci mai degrabă, e important tipul de raport pe care limbajul îl instituie cu "obiectul" său. În cazul unei propoziţii ca "totul nu e decît Dionysos", de exemplu, caracterul său nemetafizic (exemplific aici pe un caz care nu e discutat explicit în aceşti termeni de către Pautrat) ar fi garantat mai şi întîi de numele lui Dionysos, iar aceasta în două sensuri strict legate între ele: mai întîi de toate, Dionysos e "diferenţă", fractură, mobilitate etc.; dar, în al doilea rînd, Dionysos e un nume mitologic, care identifică o arie semantică imposibil de redus la gîndirea metafizico-reprezentativă. Numele lui Dionysos, în textul lui Nietzsche, nu e pus ca să semnifice altceva, nu e alegorie sau simbol traductibil în termeni pur conceptuali. În general, tot textul nietzscheean, scris aşa cum este el, într-un limbaj poetic, profetic, în care metafora scapă continuu oricărei decodificări exhaustive, pune în practică un mod al semnificantului de a se raporta la semnificat ce se sustrage sferei mentalităţii metafizice, dominate de reprezentativitate. Cu alte cuvinte: faptul că Nietzsche scrie într-un limbaj filozofico-poetic în care o figură mitologică, care este aceea a lui Dionysos, are un rol central nu e ceva întîmplător sau vreo opţiune stilistică; acest limbaj manifestă un mod de a fi al discursului care "corespunde" lui. Găsesc alt termen, dar atrag atenţia că chiar acesta e

problematic) diferenţei ontologice. Deci nu prea contează atît faptul că o teză ca "totul nu e decît Dionysos" pare metafizică deoarece e, totuşi, numai o enunţare generală despre fiinţă, ce nu mai e gîndită ca deplinătate a prezenţă, ci ca diferenţă şi travaliu. Ceea ce contează, din perspectiva unor studioşi ca Derrida şi discipolii săi, este că folosirea numelui de Dionysos aşază imediat discursul într-o arie diferită de aceea a metafizicii. Dionysos nu este nici un "concept", nici o "fiinţare" în sensul a ceva care se dă în prezenţă, în lumea sensibilă sau în lumea ideilor a esenţelor. A spune că e o imagine poetică - străduindu-ne totuşi să gîndim această expresie în afara opoziţiei devenită obişnuinţă, între cunoaşterea obiectivă a ştiinţei şi a filosofiei şi lumea imaginilor "pur fantastice" ale poeziei - înseamnă a revendica, pentru el, un raport cu semnificatul său care nu se încadrează în schemele reprezentative ale metafizicii, acelea pe care Heidegger le-a analizat amplu şi le-a descris, de exemplu, în reconstituirea genezei noţiunii de adevăr, ca adecvare, sau a noţiunii de obiectivitate, de obiect etc.

Totuşi, aşa cum am mai amintit, rămîne problema de a califica pozitiv raportul semnificant-semnificat care se stabileşte într-un text poetico-filozofic ca acela al lui Nietzsche; şi mai ales, de a clarifica în ce termeni este gîndit raportul acestui text cu diferenţa. Nu trebuie uitat ceea ce căutăm aici sînt elementele pe baza cărora lecturile din Nietzsche, inspirate din Derrida, îi opun acelui Nietzsche heideggerian, văzut ca ultim metafizician şi ultim platonic, un Nietzsche care este gînditor al diferenţei. Admiţînd că, efectiv, textul nietzscheean nu se lasă citit ca un text metafizic şi nici ca un text "pur



simplu" poetic, în ce sens el - în speciala-i calitate poetico-filozofică - reprezintă un mod de a reaminti diferenţa, pe care discursul metafizic a uitat-o întotdeauna? Expresia provizorie pe care am întrebuinţat-o puţin mai înainte, anume că limbajul lui Nietzsche "ar corespunde" mai bine fiinţei ca diferenţă, nu poate fi păstrată fără dispută, deoarece, luată la literă, ea ar semnifica tot un raport reprezentativ al discursului cu "obiectul" fiinţă. Nu e o întîmplare că, în deja amintitul studiu, *Diferenţa*, şi în alte locuri[5], Derrida recunoaşte explicit că introducerea noţiunii de diferenţă e o "aruncare cu zarul", un joc, o hotărîre arbitrară care nu se justifică în legătură cu vreo stare de lucruri întîlnite ce ar putea-o verifica. Aruncarea cu zarul nu "corespunde" diferenţei; ci practica, mai degrabă. Ceva analog se regăseşte în lecturile date lui Nietzsche, la care am referit, mai ales la Pautrat şi la Rey. Limbajul poetico-filozofic nietzscheean, refuzînd să descrie fiinţa în termeni conceptuali ca pe ceva dat în mod stabil dincolo de discurs, recunoaşte şi practică diferenţa ca internă discursului însuşi. Semnificatul - cu noţiuni preluate de la Saussure - este pentru Derrida un fapt al semnificantului, un joc de limbaj, are loc ca fiind produs de diferenţe interne discursului. Nietzsche nu e "un filozof care se exprimă prin imagini"; *status*-ul aparte al textului său vrea să inaugureze un mod diferit de a fi al cuvîntului faţă de lucru"; se ştie că una din doctrinele din *Wille zur Macht* o avea despre caracterul interpretativ a ceea ce o mentalitate realistă sau pozitivistă pretindea că numeşte fapte. Nu există fapte, ci numai interpretări[6]. Textul filosofico-poetic al lui Nietzsche este practica activă a unei "teorii"; teorie care, pe de altă parte, s-ar contrazice

dacă ar voi să se prezinte ca teorie, ca descriere și contemplare obiectivă a unei stări de lucruri.

Pentru ce, însă, acest mod de a concepe și de a practica raportul semnificant-semnificat ar fi o gîndire reamintitoare a diferenței, și deci, ar fi, și sub acest profil o gîndire ultrametafizică? În discursul poetic, metafora se prezintă ca atare[7], adică, semnificatul se revelă și ca produs în chip de efect de către jocul semnificantului; diferența care se manifestă originar ca opoziție între semnificant și semnificat, nu mai este lăsată în urmă, acceptată ca dată întîmplată, sau ca un cadru stabil înlăuntrul căruia ne aflăm fără a-l mai pune în discuție. În limbajul poetic, reluînd și aici și elaborînd o doctrină heideggeriană, anume aceea a luptei dintre lume și pămînt în opera de artă[8], diferența e amintită pentru că e în act, în timp ce teoria pretinsă obiectivă o ia ca fapt indiscutabil dat dintotdeauna.

Se conturează în acest fel sensul pe care această interpretare a lui Nietzsche îl atribuie rememorării diferenței: diferența e rememorată deoarece, în textul lui Nietzsche și, la un mod mai general, în gîndirea diferenței, ea este "pusă în act". Ea nu este un pur și simplu conținut al discursului; discursul o amintește întrucît o practică, adică e un moment al survenirii ei. Însă: ceea ce face din discursul poetico- filosofic al lui Nietzsche o survenire a diferenței se raportează, în ultimă instanță, la un caracter repetitiv aparte al însuși acestui discurs. În cazul acesta reamintirea trebuie reluată literal. E foarte adevărat că în poezie, semnificantul se eliberează de dominația terorizantă a semnificatului, și îl produce explicit ca efect al propriului său joc; dar acest fapt este, structural, mereu același: jocul e mereu nou, însă regulile sînt stabilite odată pentru



totdeauna; sînt regulile acelei "structuri originare în sens obișnuit" despre care vorbea Derrida, și care este diferența. În jocul semnificantului, are loc întotdeauna din nou diferențierea originară. Faptul poetic nu e totalmente nou; el apare astfel, mai degrabă, în legătură cu discursurile "serioase", care își au seriozitatea lor în faptul că pornesc de la diferența deja deschisă, luînd-o pe aceasta în serios, în timp ce poetul o reinstituie totdeauna din nou. Dar această reinstituire este o re-stituire, care, pe de o parte, restaurează diferențe ce diferă numai prin "conținuturi" față de cele existente; iar, pe de alta, una care restabilește diferența în starea ei de fapt originar, uitat ca atare de către gîndirea obiectivantă.

E inutil să spunem că această reamintire a diferenței, gîndite pe modelul repetării, se sprijină, la acești interpreți ai lui Nietzsche, pe doctrina nietzscheeană a eternei reîntoarceri, citită exact ca o pură și simplă teorie a repetării. Mai sînt de ajutor, în această lectură, ample referiri la Freud și la semnificația pe care repetarea unei "scene prime" (acea a traumei ce stă la baza nevrozei; sau scena a coitului părintesc; oricum, o scenă doar aparent "primă", care repetă la rîndul ei o altă scenă) pare s-o aibă în terapia analitică[9]. Dar o gîndire, sau un discurs, care este "jucare", "punere în scenă" a diferenței, poate pretinde oare în mod îndreptățit că este o reamintire a diferenței care se sustrage sferei gîndirii reprezentatoare, caracterizată de clavia semnificantului față de semnificat? Și, în orice caz, este ea o gîndire a repetării în acel sens pe care Nietzsche îl avea în vedere? Cele două întrebări sînt totuși relevante, și nu doar cea de a doua; sau, mai bine zis: tocmai problemele, ce se deschid în legătură cu

cea de a doua, ar trebui să influenţeze, şi încă în mod hotărîtor, asupra soluţiei celei dintîi. Nietzsche, cu alte cuvinte, ar putea bineînţeles să fie recunoscut ca un gînditor al diferenţei, însă aceasta va implica anume o necesitate de revizuire a ceea ce se prezintă ca gîndire a diferenţei.

Dealtfel, termenii "repetiţie" şi, mai ales, "punere în scenă", ce se întîlnesc la cercetători ca Pautrat şi Rey, ar trebui să dea de gîndit prin asemănarea lor, chiar terminologică, cu reprezentarea; nimic nu e în mai mare măsură reprezentare decît o "punere în scenă"; şi apoi, atunci cînd, aşa cum se întîmplă la Pautrat, se mai vorbeşte şi de caracterul explicit parodic pe care-l are discursul lui Nietzsche faţă de metafizică[10], sau cînd e taxat ca un joc de metafore care se ştie şi se vrea în mod expres un astfel de joc, bănuiala că e vorba de reprezentare îşi găseşte mai mult de o singură confirmare; aici, într-adevăr, scoate iarăşi capul un alt personaj tipic al discursului metafizic, anume conştiinţa ca conştiinţă-de-sine însuşi a "subiectului" în raport cu "obiectele" sale. Arhi-structura diferenţei ia locul semnificatului, al ideii platonice, al acelui *ontos on* al întregii metafizici: discursul omului nu se poate manifesta decît înlăuntrul diferenţei, fie uitînd-o şi luînd-o ca un cadru natural, fie repetînd-o iarăşi şi iarăşi de la început în discursul poetic. Chiar dacă nu se ajunge să se spună că acest al doilea fel de a gîndi e "mai bun" decît primul pentru că atunci s-ar cere să se justifice în vreun fel aceasta superioritate, şi nu s-ar putea face aceasta decît în orizontul adecvării - e destul de liniştitor că lucrurile stau astfel în cealaltă paralelă care se face frecvent în aceste lecturi date lui Nietzsche, pe lîngă aceea cu Freud, anume paralela cu



critica economiei politice a lui Marx, indică destul de bine ce anume semnificaţie de eliberare li se atribuie, în aceste contexte, rememorării, repetiţiei şi punerii în scenă, ale diferenţei. Dar, dacă gîndirea ce aminteşte diferenţa posedă vreo "superioritate" (fie chiar una indicată cu toate precauţiile cerute de caz) faţă de aceea care, dimpotrivă, o uită, lucrul se poate înţelege numai prin raportare la valoarea conştiinţei, a subiectivităţii conştiente de sine. Spinoza? Cel puţin în acest sens, precis şi implicit, da. Însă mult mai mult, pe cît se pare, sînt modele de gîndire "paleoexistenţialiste" care continuă să atîrne destul de greu de cultura franceză: un alt maestru, al celor mai recenţi interpreţi francezi ai lui Nietzsche este Maurice Blanchot, a cărui lectură, făcută pe Nietzsche,[11] pare mult mai apropiată de aceea a lui Jaspers decît de aceea a lui Heidegger. E greu de văzut, în fine, cum anume o reînnoire a diferenţei înţeleasă ca punere în scenă şi repetare, nu s-ar reduce la ilustrarea (şi la apologia) existenţialistă a finitudinii condiţiei umane, fie ea şi adusă la zi, prin cele mai moderne contribuţii ale lingvisticii structurale.[12]

Dacă, aşa cum, desigur, ar trebui arătat mai la obiect, gîndirea diferenţei, inspirată din prelucrarea heideeană a lui Heidegger, se reduce în ultimă analiză la aceste modele ale existenţialismului din prima lui fază, este greu de văzut ce anume poate avea Nietzsche în comun cu acesta. În ciuda tuturor sugestiilor, adesea dominante, asupra semnificaţiilor antimetafizice ale limbajului special al textului nietzscheean, unicul punct posibil de contact ar rămîne o concepţie despre fiinţă care nu mai e înţeleasă ca plenitudine, prezenţă, fundament, ci

e gîndită, în schimb, ca fractură, absenţă de fundament, în definitiv chin şi durere. Adică acele conţinuturi din Nietzsche, raportabile evident, la originile lui schopenhauriene, însă, ca şi la Schopenhauer, perfect omogene cu tradiţia metafizică, în sensul văzut de Heidegger. Nu e o întîmplare, iarăşi, că interpreţii lui Nietzsche, care se inspiră din Derrida, privesc favorabil în lucrările lor scrierile lui Nietzsche din tinereţe, adică tocmai acelea în care prezenţa lui Schopenhauer este încă vie şi dominantă. Mult mai puţin clară şi convingătoare este, însă, atît la Pautrat cît şi la Rey sau la Kofman, lectura operelor de maturitate şi a doctrinelor din ultima perioadă: ultraomul, voinţa de putere, eterna reîntoarcere. În aceste doctrine, de fapt, se anunţă în mod impunător acel Nietzsche al lui *ueber*, Nietzsche al depăşirii, care cu greu se lasă încadrat într-o filosofie a finitudinii. Chiar şi eterna reîntoarcere, marele mesaj, care stă la baza lui *Zarathustra* şi a tuturor operelor din ultima perioadă a lui Nietzsche, se refuză, după părerea mea, unei lecturi repetitive cum este aceea ce se profilează în interpretările franceze menţionate. Trimiţînd la un mod de a fi al fiinţei care n-ar mai fi chinuită de separaţia dintre esenţă şi existenţă, dintre eveniment şi semnificaţie, şi la un mod de a exista al omului care n-ar mai fi marcat de conflictul oedipian[13], această doctrină pare a fi tot ce e mai opus repetiţiei sau punerii în scenă a diferenţei ca rememorare a unei fracturi care nu poate fi niciodată depăşită pentru că e arhi-structura care fundează şi deschide istoria însăşi. La o adică, tocmai imposibilitatea concilierii eternei reîntoarceri cu noţiunea de istorie, aşa cum a dezvoltat-o şi a transmis-o gîndirea occidentală, ar trebui să ne facă să



[illegible] că Nietzsche are drept ţintă tocmai distrugerea [illegible] structuri a istoriei, aceea care e deschisă şi [illegible] de diferenţă; şi deci, că eterna reîntoarcere, departe de a fi repetare şi punere în scenă a diferenţei, este [illegible] istoriei ca dominaţie a diferenţei.

Trebuie oare, în acest caz să-i dăm dreptate lui Heidegger, şi să considerăm că Nietzsche are de a face cu diferenţa numai în sens negativ, întrucît atestă prin gîndirea sa ultima limită la care ajunge mentalitatea metafizică ce identifică fiinţa cu fiinţarea? Mie mi se pare că există o a treia cale, care nu este exact chiar o altă alternativă, dar care se identifică în însăşi gîndirea lui Heidegger, dacă ducem pînă la capăt dialogul inaugurat de [illegible] Nietzsche. A spune, din moment ce Nietzsche nu e un gînditor al diferenţei, în sensul lui Derrida şi al [illegible], că are dreptate Heidegger, văzîndu-i gîndirea ca pe un loc eminent al uitării metafizice a diferenţei, [illegible] a subînţelege că gîndirea diferenţei este, fără [illegible], şi pentru Heidegger, ceea ce înţeleg Derrida şi [illegible] săi. Heidegger, însă, nu a scris niciodată, şi e de [illegible] că nici n-ar scrie vreodată o propoziţie ca aceasta: "[illegible] nu este decît Dionysos ... etc.", cum am văzut că [illegible] Derrida; şi aceasta pentru că e foarte conştient că nu [illegible] reaminti diferenţa gîndind-o în continuare, [illegible], ca pe "structura" (fie ea şi într-un sens mai [illegible]) a "totului". La el, chestiunea privitoare la ce anume [illegible] este o gîndire rememoratoare, se prezintă [illegible] mod cu mult mai complex şi mai nuanţat, şi nu-şi [illegible] o soluţie propriu-zisă. Tocmai în acest fapt trebuie [illegible] rădăcina insatisfacţiei, în care ne lasă interpretarea [illegible] el a lui Nietzsche, care este însă cu mult mai

convingătoare şi mai vie, din punct de vedere filosofic, decît sînt acelea inspirate din Derrida. Heidegger, în esenţă, pare că-l citeşte pe Nietzsche într-un mod ce corespunde mai bine semnificaţiei "de depăşire" pe care Nietzsche însuşi voia s-o atribuie propriei doctrine. Cu toate acestea, concluziile interpretării heideggeriene (Nietzsche ca ultimă îndepărtare de fiinţă, cărare închisă şi finală a metafizicii, care numai negativ şi inconştient anunţă o epocă nouă) ne lasă perplecşi şi nesatisfăcuţi. Lucrul, după părerea noastră, se leagă de acea problematică deschisă, a sensului ce trebuie dat noţiunii heideggeriene a unei gîndiri rememoratoare. Cînd Heidegger vorbeşte de rememorare, are oare în vedere o gîndire care, contra metafizicii, ce identifică fiinţa cu fiinţarea, să redescopere, să-şi facă prezentă sau chiar, eventual, să repete şi să pună în scenă, actul originar prin care fiinţa deschide orizonturile întru care fiinţarea poate să apară, adică fiinţa ca diferenţă, difere(nţia)toare? Cu alte cuvinte, fiindcă ni se pare echivalenţa se poate face, o gîndire care, ca şi aceea a lui Derrida, să nu mai gîndească fiinţa ca plenitudine şi prezenţă, ci să o gîndească ca frămîntare şi lipsă de fond? Dacă ar fi aşa, între altele, nu prea s-ar mai înţelege de ce Heidegger consideră depăşirea metafizicii o problemă de dificultate atît de dură, a cărei soluţie, cum se ştie, nu depinde de om; iar omul poate doar s-o pregătească de departe, printr-o dispoziţie mai degrabă pasivă, de ascultare şi de aşteptare. Pe cît este de greu, şi poate chiar imposibil, de spus ce este cu adevărat gîndirea rememoratoare pentru Heidegger, este cel puţin posibil de vedem ceea ce ea cu siguranţă nu este. E sigur că, pentru el, nu e vorba de a aminti diferenţa pentru a surprinde în



[illegible] istoricitatea orizonturilor culturale în caracterul lor [illegible]tual; nici de a o aminti pentru a te stabili în ea cu o [illegible]dire care să se configureze, pînă la urmă, ca exerciţiu [illegible] finitudine, o finitudine de nedepăşit şi constitutivă a condiţiei umane. În chip pozitiv, s-ar putea aminti şi faptul că, acolo unde Derrida vorbeşte de diferenţă, Heidegger ar prefera să vorbească de Acelaşi (*das Selbe*), de un "însuşi" care, cum s-a spus în conferinţa despre *Hölderlin şi esenţa poeziei*[14], este cel ce face posibil acel *Gespräch* ce noi, oameni fiind, sîntem. Dar e evident că nu se poate [illegible]profunda sensul rememorării decît cu referire la problema depăşirii metafizicii. Toată evoluţia lui Heidegger, de după *Sein und Zeit*, pare în chip legitim interpretabilă ca o tot mai riguroasă punere în lumină a caracterului *eventual* al *ființei* (în sensul centralităţii care-i este atribuită termenului de *Ereignis*, întîmplare, cu toate implicaţiile ce decurg din rezonanţele etimologice ale cuvîntului.) Chiar *Sein und Zeit*, distingînd existenţialii de categorii (acestea din urmă se aplică la fiinţarea intramundană, iar primii la *Dasein*, la om), îşi interzice să considere omul definibil în termeni de natură , de esenţă, de structuri stabile; în [illegible] succesive, acest caracter al existenţei este tot mai [illegible] legat de eventualitatea fiinţei. Această [illegible]ualitate, pe care Heidegger o exprimă şi prin [illegible]tuarea caracterului verbal al termenului *Wesen*, esenţă, înseamnă că toate cele ce ne apar ca structuri, de exemplu esenţa adevărului ca şi conformitate a propoziţiei [illegible] lucrul, sînt întîmplări, instituţii, aperturi istorice [illegible], în sensul lui *Geschehen*) ale fiinţei. Istoria metafizicii occidentale, a cărei încheiere ar fi Nietzsche, [illegible] în acest sens istoria fiinţei: este întîmplarea unei

anumite epoci a fiinţei, aceea dominată de simpla prezenţă, de idealul obiectivităţii, de limbajul ca pur instrument de comunicare. Şi, s-ar mai putea adăuga, este şi cea a diferenţei? Aceasta e întrebarea-cheie pentru a repune în mişcare interpretarea heideggeriană a lui Nietzsche şi de asemenea pentru a deschide un dialog cu gîndirea lui Heidegger însuşi. Eventualitatea fiinţei nu va implica oare prin istoricizarea şi eventualizarea de către ea a oricărei structuri, şi arhistructura diferenţei? A nega că arhistructura diferenţei este tot eventuală, echivalează cu a recunoaşte că nu poate avea loc o depăşire a metafizicii, diferenţa stă la baza oricărei aperturi a fiinţei, a oricărei epoci, a oricărei istorii; dar, în acest caz, mai întîi de toate ea joacă rol de stabilitate metafizică, e numai un alt nume al lui *ontos on* al unui Platon; şi, în al treilea rînd, nu există istorie decît ca o mereu reînnoită repetare a diferenţierii dintre fiinţă şi fiinţare, şi, decurgînd de aici ca repetare şi a uitării metafizice a diferenţei. Epoca metafizicii - iar asta mi se pare explicit în textele heideggeriene - nu e o întîmplare printre atîtea altele care se pot da în cadrul arhistructurii diferenţei. Diferenţa ontologică este acel caracter aparte al fiinţei prin care fiinţa se ascunde în timp ce lasă să apară fiinţările; tocmai acestei prezentări-ascunderi îi este consecinţă neaccidentală, metafizica, şi în acest anume sens ea este destin şi istorie a fiinţei. În felul acesta, însă, conexiunea dezvăluire-ascundere pare să capete o consistenţă structurală şi se sustrage acelei eventualizări a tuturor structurilor pe care Heidegger le urmăreşte. Se ajunge să se spună că *există*, stabil, o fiinţă caracterizată ca o mereu reînnoită implicare de apertură şi ocultare. Tocmai pe acest



fiinţă, ce nouă ne apare ca un echivoc căruia nu i s-a [illegible] nici Heidegger însuşi întotdeauna, se întemeiază [illegible] interpretările neoplatonizante sau teologizante ale filosofiei lui. Dar ce am spune dacă, luînd în serios eventualitatea fiinţei, s-ar citi expresia "metafizica ca istorie a fiinţei"[15] în sensul ei cel mai forte, acela care derivă din atribuirea unui sens obiectiv, sau *şi* obiectiv, genitivului? Metafizica, în acest caz, s-ar numi istorie sau destin al fiinţei pentru că fiinţa însăşi aparţine total metafizicii şi istoriei ei; sfîrşitul metafizicii, dar şi acea depăşire pe care Heidegger consideră că trebuie s-o pregătească, ar echivala atunci cu sfîrşitul fiinţei, şi chiar cu sfîrşitul diferenţei ontologice. Ceea ce se întîmplă în gîndirea lui Nietzsche, şi anume că în ea "din fiinţa ca atare nu mai e nimic", ar fi depăşirea metafizicii ca uitare a noţiunii înseşi de fiinţă. Dificultăţile, şi o anume "marcare a pasului", ce se simt în gîndirea lui Heidegger n-or depinde oare de faptul că, în sfîrşitul metafizicii înţelese ca amurg propriu-zis al fiinţei, se ascunde o răsturnare mult mai mare decît aceea pe care putem s-o gîndim atunci cînd vorbim de uitare a fiinţei şi de uitare a diferenţei ontologice? În această perspectivă, ceea ce Heidegger numeşte uitare a diferenţei ontologice ar mai fi uitare faptul că fiinţa nu e fiinţarea; ci uitarea diferenţei ca problemă, adică a diferenţei în eventualitatea ei, adică a motivului pentru care se instituie ea.

Metafizica e istorie a diferenţei, fie întrucît ea e [illegible] şi făcută posibilă de către diferenţă, fie întrucît [illegible] în orizontul metafizicii diferenţa e în vigoare şi se [illegible]. Din acest punct de vedere, uitarea diferenţei nu [illegible] atît a pierde din vedere faptul diferenţei, ci a uita

diferenţa ca fapt; adică a uita întrebarea "de ce diferenţa?", şi nu, invers, adică a nu avea în minte *că* ea domină efectiv şi determină existenţa *noastră* istorică. În jurul unor lecturi - doar schiţate - a diferenţei, şi a reamintirii, în aceşti termeni, se poate probabil repropune problema unei vecinătăţi profunde între Heidegger şi Nietzsche.

Lăsăm aici deschisă problema desfăşurării şi a "demonstrării" acestei teze interpretative în ceea ce priveşte pe Heidegger; adică faptul de a fi posibil să citim rememorarea heideggeriană a diferenţei ca implicînd şi o tensiune către depăşirea diferenţei înseşi, care ar coincide cu depăşirea metafizicii, dar şi cu amurgul fiinţei. Elementele, pentru o astfel de interpretare a lui Heidegger, sînt acelea pe care le-am indicat sumar: caracterul eventual al fiinţei exclude ca însăşi eventualitatea ei, şi deci diferenţa, să poată fi considerată o arhi-structură care e valabilă pentru *orice* istorie posibilă; expresia "metafizica ca istorie a fiinţei" trebuie luată şi în sensul obiectiv al genitivului: fiinţa nu e ceva sau cineva care *are* o istorie cu care nu se identifică complet; ea aparţine totalmente metafizicii; aceasta e istoria ei pentru că numai în ea fiinţa se dă, se întîmplă, se eventualizează. Gîndirea rememoratoare dobîndeşte astfel un sens mai puţin factual şi reprezentativ: nu e vorba de a ne prezentifica diferenţa, de a ne da seama, de a "lua cunoştinţă de ea" (!); ci e vorba, pentru Heidegger, de a o aminti în caracterul ei de întîmplare, de eveniment eventualizat în orizontul istoriei metafizicii. Dificultatea gîndirii care ajunge la aceste graniţe nu e dificultatea "tehnică" de a regăsi tot mereu din nou, diferenţa sub deghizările în care a ascuns-o mentalitatea metafizică; faptul e că nu-i de ajuns să o



amintim, să ne prezentificăm diferenţa dintre fiinţă şi fiinţare: e nevoie şi să o problematizăm în eventualitatea ei, aceasta însă cere ca să ne fi situat dincolo de orizontul metafizicii, căreia îi aparţinem prin însăşi constituţia noastră. Numai *Uebermensch*-ul nietzsheean ar putea realiza cu adevărat această *Ueberwindung*.

Despre o reamintire este vorba şi în gîndirea lui Nietzsche: să recitim, de exemplu, aforismul 292 din *Omenesc, prea- omenesc*[16], şi în special numărul 82 din *Voinţa şi umbra lui*: "O afectare în despărţire. Cine vrea să se despartă de un partid sau de o religie, crede că este necesar ca el să le respingă. Dar acest lucru e gîndit cu destulă trufie. Necesar e numai ca el să înţeleagă ce fel de lanţuri îl ţineau pînă atunci legat de acel partid sau de acea religie, şi ca ele să nu o mai facă: ce anume îl împinseseră către acestea şi ca ele acum să-l împingă în altă parte. Noi *nu* ne-am înregimentat de partea unui partid sau a acelei religii *din stricte motive de conştiinţă*: şi nici nu trebuie, cînd ne separăm de ele, să facem acest lucru". Acest aforism, care nu vorbeşte cuvinte de rememorare, este totuşi esenţial, împreună cu aforismul citat, pentru a înţelege care este alternativa ce se propune la Nietzsche faţă de rememorarea diferenţei de care am văzut-o conturată în gîndirea franceză şi, mai sistematic, la Heidegger. Rememorarea este înţeleasă de el ca o raportare a noastră la un trecut îndepărtat de la care ne am luat rămas bun, sau la nişte căi pe care nu va mai putea să le parcurgem din nou. Într-un alt text el foloseşte expresia "sărbători ale memoriei", pe care omul de la sfîrşitul metafizicii le celebrează faţă de formele spirituale ale trecutului, cum este arta[17]. Desigur, şi la Nietzsche,

alături de această jovială recunoaştere a ceea ce eram şi nu mai sîntem, mai există un moment şi mai heideggerian este acela descris în aforismele din *Ştiinţa voioasă* în care se vorbeşte despre moartea lui Dumnezeu[18]. Dumnezeu a murit, adică metafizica şi diferenţa s-au sfîrşit, dar va mai fi nevoie de secole pentru ca omenirea să-şi dea seama de asta, pentru ca efectele acestui eveniment să-şi desfăşoare toată potenţialitatea lor eliberatoare. Rememorarea heideggeriană, ce se întoarce permanent la diferenţă ca problemă - de ce şi cum s-a instituit şi s-a consolidat ca o umbra uitării, cum şi în ce sens poate să apună la sfîrşitul metafizicii - se situează în întregime în spaţiul acestui interval indicat de Nietzsche; fiindcă în acest interval, în acest *Zwischen* ne găsim de fapt, se explică farmecul şi sugestia pe care le prezintă gîndirea heideggeriană, şi efectiva ei relevanţă. Rememorării de acest tip îi aparţin, la Nietzsche, toate acele aspecte din gîndirea lui în care predomină diferenţa ca doctrină a fiinţei înţelese ca tensiune, luptă, dezechilibru, acele aspecte la care făcea aluzie Derrida vorbind de Dionysos: de exemplu acea viziune a istoriei ca istorie a dominării şi a raporturilor de forţă, ce este elaborată în opere cum sînt *Genealogia moralei* şi *Dincolo de bine şi de rău*.

Acest tip de gîndire se mai situaeză încă în logica forţei, aşa cum arată un fragment inedit din epoca lui *Zarathustra*[19], unde se vorbeşte despre o "transformare a oamenilor prin forţă" pentru ca să poată să primească noua doctrină; dar în faţa ei stă toată gîndirea dănţuitoare a lui Zarathustra, şi rememorarea în spiritul celui ce şi-a luat rămas bun. Chiar a întreba "de ce diferenţa" înseamnă a mai rămîne în logica metafizicii, fiindcă unul din



[illegible]uri, sau poate chiar *modul* (dar nu sînt prea multe, e [illegible]auna aceeaşi întîmplare) în care se ramifică diferenţa dintre fiinţă şi fiinţare şi se pregăteşte uitarea metafizică [illegible] opoziţia dintre fundament şi fundat. De aceea [illegible]morarea ce nu afectează motive în a-şi lua rămas bun [illegible] modelul unei gîndiri ce nu mai este metafizică, ci [illegible]mente depăşitoare.

Zarathustra şi-a luat rămas bun: de la metafizică, de la diferenţă, de la fiinţa însăşi. A citi gîndirea lui Nietzsche-Zarathustra sub profilul diferenţei, punînd în centru caracterul "diferenţial" care pare implicit în noţiunea de voinţă de putere, este deci numai în parte legitim; fie în sensul că la Nietzsche alături de gîndirea care şi-a luat rămas bun mai există, întotdeauna, şi gîndirea care zăboveşte în *Zwischen* între moartea lui Dumnezeu şi desfăşurarea efectivă a eliberării ultraumane; fie în sensul, pe care sîntem nevoiţi să-l gîndim, că şi în lumea ultraomului, aceea în care din fiinţă, din diferenţă, din metafizică nu mai rămîne nimic, chiar şi acolo va trebui să fie existe, totuşi, istorie. Această istorie, însă, nu va putea fi decît istorie a unor "diferenţe pure", cum pare să [illegible] Nietzsche în textele în care spune că voinţa de putere este esenţialmente voinţă de impunere de perspective interpretative, nu luptă pentru valori, obiecte, poziţii de dominare (şi mai puţin ca oricînd, deci, pentru "altere"). Lumea semnificantului eliberat, a simbolurilor ce se pun sau se scot şi, în libertatea unei mari creaţii artistice (*ein sich selbst gebärendes Kunstwerk*)[20], va mai fi ca desigur, tot viaţă, schimbare, şi, în acest sens, [illegible].

Cu toate acestea, în efortul de a regăsi şi în lumea

ultraomului, a omului eliberat, vechea şi preţioasa diferenţă care e apertura istoriei *noastre*, a istoriei aşa cum am trăit-o noi, iar omenirea a trăit-o sîngeros, pînă astăzi, se ascunde, probabil, teama străveche de sfîrşitul istoriei pentru că istoria, aşa cum o cunoaştem şi o trăim, este istoria diferenţei (între fiinţă şi fiinţare, între semnificant şi semnificat, sclav şi stăpîn, tată şi fiu), lumea ultrametafizică şi ultraumană profeţită de Nietzsche pare să nu aibă istorie, adică, fără îndoială, viaţă. Gîndirea *Zwischen*-ului, a intervalului, a rememorării heideggeriene a diferenţei ca problemă răspunde şi acestei temeri, acestei nevoi de a rămîne totuşi mereu în diferenţă. Nietzsche a trecut, în chip profetic şi utopic, dincolo. Lăsînd deschisă totuşi problema despre cum se poate trăi şi practica totodată, gîndirea dănţuitoare a lui Zarathustra este reamintirea diferenţei care în parte încă îi acceptă logica şi rămîne în ea: "a continua să visezi ştiind că visezi", cum spune un aforism din *Ştiinţa voioasă*[21]. Sau, în formularea lui Brecht: "Noi care voiam să clădim nobleţea, nu am putut să fim nobili". Dar nici Brecht nu era pe deplin convins că, între timp, în acel *Zwischen*, nu se putea cu adevărat să fim absolut nobili.

## NOTE

1. SuZ, pp.618-19 (folosesc aici totuşi textul primei ediţii a traducerii lui Chiodi, Milano, Bocca, 1953).
2. În *Scriitura şi diferenţa*; trad. it. de G.Pozzi, Torino, Einaudi, 1971, p.363.
3. *Ibidem*, p.36.
4. B.Pautrat, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1971; J.M.Rey, *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, ivi, 1971; S.Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, ivi, Payot, 1972.
5. Cf. "La Différance", în *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, pp.7, 12 şi *passim*; de asemenea, de exemplu, *Positions*, ivi, 1972, p.53 şi urm. (trad.it. de G.Sertoli, Verona, Bertani, 1975.
6. *Voinţa de putere*, 481.
7. Cf. S.Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, cit., pp.137-39.
8. Această doctrină e dezvoltată pe larg, cum se ştie, în studiul *Originea operei de artă*, din 1936, cuprins în Hw.
9. Cf. B.Pautrat, *Versions du soleil*, cit., pp.147.
10. Cf. B.Pautrat, *Versions du soleil*, cit., pp. 290-91.
11. A se vedea de exemplu *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, pp.201-55.
12. Teza caracterului în ultimă analiză încă "teologic" al gîndirii derridiene e susţinută cu eficacitate într-un frumos studiu al lui M.Dufrenne, "Pour une philosophie non-théologique", publicat ca introducere la a doua ediţie din *La poétique*, Paris, P.U.F., 1973.
13. Despre aceasta, trimit la discutarea noţiunii de eternă reîntoarcere din lucrarea mea *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, cit. [În pregătire la Editura Pontica- n.t.]
14. Conferinţa e din 1936; publicată în EH; există o traducere a ei în italiană de C.Antoni, în "Studi germanici", 1937.
15. Este titlul unei secţiuni din *Nietzsche*, vol.II, p.339 şi urm.
16. "*Înainte*. Şi prin asta înainte pe calea înţelepciunii, cu pas hotărît, cu toată încrederea! Oricum ai fi tu, îţi slujeşti ţie însuţi ca izvor de experienţă! Azvîrle departe nemulţumirea faţă de fiinţa ta, iartă-ţi ţie eul tău, fiindcă în orice caz ai în tine o scară cu o sută de trepte, pe care poţi urca spre cunoaştere. Vîrsta în care te simţi cu amărăciune proiectat te numeşte fericit pentru acest noroc; îţi strigă că astăzi eşti făcut să ieşi parte la experienţe la care oamenii dintr-un timp viitor vor trebui poate să renunţe. Nu dispreţui faptul că încă ai fost

religios; cîntăreşte bine avantajul de a mai fi avut un acc genuin la artă. Nu poţi oare, tocmai cu ajutorul acest experienţe, să reparcurgi, mai în deplină cunoştiinţă, etap uriaşe ale omenirii din trecut? Oare nu au crescut, tocmai p terenul acela care uneori nu-ţi mai place, pe terenul gîndir încă ne-pure, multe dintre datele cele mai minunate ale vech culturi? Trebuie să fi iubit religia şi arta ca pe o mamă şi doică - altfel nu putem deveni înţelepţi. Dar trebuie să ştim să privim dincolo de ele; dacă rămînem în prada lor, nu le înţelegem. [...] Luînd drumul îndărăt, călcînd din nou p urmele pe care omenirea şi-a croit durerosul şi marele ei drum prin deşertul trecutului: vei învăţa astfel în chipul cel mai sigur către care ţinuturi viitoarea omenire nu poate şi nu trebuie să mai meargă. [...]

17. Cf. *Omenesc prea omenesc*, I, 223.
18. În special aforismul 343; dar cf. şi 108 şi 125.
19. A se vedea fragmentul în ediţia Musarion din *Werke* de Nietzsche, vol. XIV, p.179.
20. *Voinţa de putere*, 796.
21. *Ştiinţa voioasă*, 54.





## *IV. VOINŢA DE PUTERE CA ARTĂ*

1. În actuala dezbatere asupra lui Nietzsche, care se desfăşoară mai ales în cultura franceză şi în cea italiană, pe un mare relief utilizarea acelei interpretări pe care o dă Heidegger noţiunii nietzscheene de voinţă de putere, deoarece a ieşit din curs, din fericire, lectura cea mai greşelană a acestui concept, aceea făcută de interpreţii noştri ai lui Nietzsche, interpretarea expusă de Heidegger, nu numai în studii conţinute în diverse culegeri, dar şi în cărţile lui despre Nietzsche din 1961, vine să umple o necesitate efectivă şi relevantă a hermeneuticii nietzscheene. Lecturile ne-naziste care o preced pe aceea a lui Heidegger, de fapt, nu se confruntaseră într-un mod definitiv cu această noţiune: acesta e cel puţin cazul lucrărilor lui Löwith şi ale lui Jaspers, care marchează etape fundamentale pentru lectura altor aspecte ale gîndirii lui Nietzsche. Heidegger, însă, furnizează, în cadrul lecturii sale asupra lui Nietzsche înţeles ca punct de sosire, şi totodată ca sfîrşit, al metafizicii, o convingătoare şi coerentă situare a acestui problematic concept. Cum se ştie, Heidegger consideră că metafizica este istoria la sfîrşitul căreia din fiinţa ca atare nu se mai alege nimic, adică în care fiinţa este uitată în favoarea fiinţării ordonate ca sistem de cauze şi efecte, de motive desfăşurate şi enunţate în întregime; cînd uitarea fiinţei e completă şi totală metafizica e terminată, dar şi total realizată în tendinţa ei

profundă. Aşa că, această uitare totală a fiinţei este totala organizare tehnică a lumii, unde nu mai există nimic "neprevăzut", sau istoriceşte nou, nimic care să se sustragă înlănţuirii programate a cauzelor şi a efectelor. La sfîrşitul metafizicii, înţelese ca tehnică, se explicitează şi nexul originar, care mai înainte rămăsese acoperit, dintre metafizică, dominare, voinţă. Sistemul totalei înlănţuiri de cauze şi efecte, pe care metafizica îl prefigurează prin a ei "viziune" asupra lumii, şi pe care tehnica îl realizează, e expresia unei voinţe de dominare. Se înţelege astfel cum voinţa de putere nietzscheeană reprezintă doar punctul de sosire cel mai coerent al istoriei metafizicii occidentale.

Această interpretare heideggeriană, a istoriei metafizicii şi a filosofiei lui Nietzsche, e reluată acum, în anii din urmă, în Italia, de către acei studioşi, - mai ales de Cacciari - care tind să pună în lumină conexiunea dintre "gîndirea negativă" şi "raţionalizare"; adică să răscumpere pe Nietzsche, - dar şi mare parte din gîndirea de avangardă - scoţîndu-l în afara vechii condamnări lukacsiene care îl închidea sub categoria de iraţionalism. Gîndirea negativă, tocmai prin extremul voluntarism ce iese la iveală odată cu Nietzsche, reprezintă şi punctul extrem al autenticului raţionalism modern, acela care lucrează din raţiune şi din desfăşurarea ei tehnică, instanţa supremă liberă de orice precauţie metafizico-umanistică, de orice dependenţă faţă de nişte pretinse structuri naturale, legi ale fiinţei, lucruri în sine etc. Nietzsche este, în această perspectivă, punctul extrem al raţionalismului aşa cum este şi purul convenţionalism al ştiinţei sau pura dezvoltare "imanentă" a tehnicii.

În ciuda întregii ei polemici, nu întotdeauna



[illegible], contra lui Lukács, această perspectivă interpretativă pare să se aşeze faţă de Nietzsche al lui Heidegger în acelaşi raport pe care-l avea interpretarea lukacsiană faţă de imaginea nazistă a lui Nietzsche dată de Baeumler. Aşa cum, după părerea lui Lukács, Baeumler îl interpretează în esenţă corect pe Nietzsche, - şi era vorba doar să fie "schimbat semnul" evaluării lui, - tot astfel, pentru susţinătorii unui Nietzsche "raţionalist", interpretarea lui Heidegger este în substanţă indiscutabilă; doar că, în loc să privească raţionalismul tehnicist al lui Nietzsche din punctul de vedere al cuiva care, în fond, deplînge uitarea fiinţei şi aşteaptă o posibilă nouă survenire [illegible] aici e vorba de a-l considera pe Nietzsche ca expresie [illegible] coerentă a unei situaţii ce nu depinde de noi, şi care [illegible] destin pentru omul occidental, lichidînd în consecinţă [illegible] nostalgie umanistă; dacă vreo eliberare de alienare [illegible], aceasta trebuie să treacă prin deşertul sfîrşitului [illegible] iluzii umaniste, prin lumea integral administrată, prin desfăşurarea voinţei de putere ca tehnocraţie. Faţă de [illegible] lui Lukács, Nietzsche aici apare mai puţin ca simptom al unei maladii, cît ca expresie a unei condiţii [illegible]. Ba, e chiar dificil de văzut cum această [illegible] tehnicistă a voinţei de putere, din partea unor [illegible] ce se situează politic la stînga, ar reuşi să treacă [illegible] de afirmarea şi acceptarea - întocmai - a [illegible] universale, a "organizării totale" a lumii. [illegible] pentru ei nu mai e simptom, cum era pentru [illegible], dar nu este nici terapie; unica cură constă în a lua [illegible] lumea nu e nimic altceva decît sistemul totalmente [illegible], printr-o atitudine de *esprits forts* ce ştiu să se [illegible] de orice iluzie.

Însă interpretarea lui Heidegger, ne întrebăm cu tot respectul, este chiar atît de indiscutabilă? Şi mai ales, nu ne reamintea ea de tot acel patos ontologic - şi, în fond, tot metafizic, prezent la Heidegger însuşi, în aşa fel încît se dovedeşte a fi greu să-l susţii în afara perspectivei ontologice heideggeriene? Aş lăsa de o parte ultimul aspect al chestiunii, şi anume pînă la ce punct e posibil să extrapolăm interpretarea pe care Heidegger o dă lui Nietzsche din restul filosofiei lui. Cît despre prima chestiune, adică dacă lectura pe care Heidegger o dă în special noţiunii de voinţă de putere este de acceptat, consider că obiecţiile s-ar putea rezuma exact în expresia ce dă titlul studiului de faţă, şi care constituie unul dintre titlurile ce figurează în planurile lui Nietzsche pentru ordonarea materialului fragmentelor postume din ultimii săi ani. Vreau să spun că, în realitate, nici Heidegger - din clare motive de sistem legate de întreaga sa interpretare a metafizicii - nici cei ce l-au urmat, chiar de stînga, nu par să ţină suficient cont de modelul estetic ce stă la baza noţiunii înseşi de voinţă de putere, şi care - după părerea mea - nu permit să o identificăm *tout court* cu voinţa de organizare tehnocratică internă a lumii.

2. Opoziţia dintre ştiinţă şi artă e vie pe tot parcursul gîndirii lui Nietzsche. Momentul cel mai semnificativ mi se pare că se poate vedea în partea a patra din *Omenesc, prea-omenesc*, dedicată studierii "sufletului artiştilor şi scriitorilor". În această operă, la drept vorbind, nu e încă vorba de voinţa de putere; dimpotrivă, ea reprezintă emblematic ceea ce pentru unii e perioada "iluministă" a meditaţiei nietzscheene, în care Nietzsche



tinde să prefere tocmai "devoţiunea ştiinţifică faţă de adevăr în orice formă, oricît de sărăcăcioasă ar putea să pară" (MaM I, 146)[1], în timp ce arta îi apare ca ceva depăşit, legat de epoci anterioare şi mai puţin mature ale istoriei spiritului uman. Tocmai de aici, totuşi, e util să pornim, pentru că, în perioada ce se deschide cu *Zarathustra*, termenii opoziţiei, şi mai ales trăsăturile atribuite artei, vor rămîne în substanţă aceleaşi; numai că arta, în loc să apară ca un fapt al trecutului, va deveni unul dintre modelele, ba mai mult, modelul propriu-zis, pentru "definiţia" (însă termenul e impropriu) voinţei de putere. Această funcţie de model, de altfel, arta va putea s-o îndeplinească nu printr-o alegere arbitrară a lui Nietzsche, pe care am putea-o raporta la vreun "estetism" al lui, ci prin faptul că tocmai în efortul de demascare a moralei şi a metafizicii în operele perioadei "de mijloc" (de la *Omenesc, prea-omenesc*, anume, pînă la *Ştiinţa voioasă*) Nietzsche îşi va da seama că, în istoria culturii occidentale, "locul" unde a continuat să supravieţuiască un reziduu dionisiac, o formă de libertate a spiritului, ceva care, mai apoi, în fine, în ultimii ani se va numi voinţa de putere, este tocmai arta.

Dar această "reestimare" a artei e un fapt ce se coace încet, pe măsură ce se maturizează gîndirea genealogică nietzscheeană, adică acea gîndire ce se va sintetiza în aforismul 44 din *Aurora*, unde se spune că prin cunoaşterea treptată a originii sporeşte insignifianţa originii. În *Omenesc, prea-omenesc*, însă, Nietzsche se află încă, într-un anume sens, la începutul acestui itinerariu. Arta se defineşte, pentru el, ca o formă a spiritului care se mişcă în lumea purei aparenţe, în sens opus ştiinţei care,

în schimb, urmăreşte adevărul şi ajunge la el. În aforismul 146, care se află aproape la începutul părţii a patra din *Omenesc, prea-omenesc*, dedicată anume artiştilor şi scriitorilor, artistul apare ca unul care are o moralitate mai slabă decît gînditorul în ceea ce priveşte adevărul; el de fapt vrea să păstreze premisele cele mai eficace ale artei lui, şi anume "fantasticul, miticul, incertul, extremul, sensul simbolicului..."; aceste premise, în alte aforisme ce urmează, sînt recunoscute ca nişte caracteristici unor epoci ce coincid cu copilăria omenirii. În aceste epoci, triumfă fantasticul, miticul, simbolicul ca *înveşmîntare* a realităţii propriu-zise cu ajutorul imaginilor, al fanteziilor, al identificărilor antropomorfe; iar această activitate de înveşmîntare a exteriorului, a "datului", am zice noi, de către imaginaţie, este stîrnită de presiunea emoţiilor: mai întîi de toate, pentru că aerul uşor şi frivol al poeziei servesc la liniştirea temporară a sufletului din cale afară de pătimaş (*MaM* I, 154); - fapt ce se situează în linia lucrării lui despre tragedie, unde viziunea apolinică era esenţialmente un mod de a potoli forţa elanului dionisiac, a caracterului haotic al acestuia; apoi, însă, conexiunea dintre artă şi emoţii trece dincolo de această funcţie "catarctică": artistul, tocmai pentru că e psihologic copil, iar antropologic, o specie de rămăşiţă din epoci în care fantasticul şi miticul predominau, trăieste şi pasiunile şi emoţiile în modul specific copiilor şi al primitivilor, adică cu violenţă şi impetuozitate. (*MaM*, I, 159). Însuşi fenomenul inspiraţiei se leagă de aceste mecanisme emoţionale ale artei; inspiraţia, într-adevăr, nu e altceva decît forţa creatoare (ce echivalează însă cu forţa de a înveşmînta realul cu imagini, simboluri etc.) care a fost



frînată de vreun obstacol şi care se revarsă la un moment dat în mod neasteptat (*MaM*, I, 156). Impetuozitatea, cu care artistul îşi trăieşte propriile emoţii, e numai semnul caracterului de *exces* pe care arta îl manifestă în aceste pagini din *Omenesc, prea-omenesc*; exces care se află fie în caracterul năvalnic al pasiunii, fie în faptul, fundamental şi constitutiv, care e înveşmîntarea exteriorului de către interior, fantezii, simboluri etc. Acestui caracter de exces i se alătură şi altele pe care, fără a forţa textele, le putem raporta pe toate la ceea ce excedă: anume caracterul excedenţei şi cel al excepţiei. Excedentă este arta tocmai în forma ei de exces: aforismul 154, amintit mai sus, vorbeşte despre greci care reuşesc să ţină în frîu sufletul prea pătimaş inventînd poveşti cu care acoperă, sau travestesc şi transfigurează, realitatea. Dar acest impuls de a inventa măşti tinde să devină independent de funcţiile sale originare, anume acelea de reechilibrare a pasiunilor, şi să se transforme într-un obicei autonom de a minţi. Excedenţa artei se manifestă astfel şi faţă de alte forme spirituale, cum ar fi religia, morala, metafizica, pe care Nietzsche le consideră lucruri ale trecutului; aforismele din încheierea părţii a patra din *Omenesc, prea-omenesc* vorbesc şi de acele "sărbători ale memoriei" care acum se celebrează prin artă; dar mai spun şi că "tot ce avem mai bun în noi a fost moştenit din sentimente şi epoci trecute... şi, mai cu seamă (aforismul 213) că "oriunde este fericire, există plăcerea absurdului", adică acea plăcere pe care o produce arta (în acest caz, comicul) răsturnînd legile ce guvernează în lumea realităţii cotidiene. Nici una dintre formele trecutului moral-metafizic al omenirii, pe care Nietzsche le "demască" în operele lui iluministe, nu are o

poziţie atît de ambiguă şi de bivalentă ca arta; aceasta este desigur un trecut, dar şi un viitor, dacă trebuie să luăm în serios afirmaţia că nu există fericire fără plăcerea absurdului, adică fără travestire artistică, invenţie, mască. În acest sens, arta *excedă* destinul de amurg care e propriu formelor "minciunii" metafizice, şi le excedă tocmai întrucît, spre deosebire de ele, ea este joc, excepţie. aforismul 213 se încheie amintind bucuria sclavului în timpul Saturnaliilor, adică suspendarea provizorie a legilor ierarhiei sociale şi în genere a principiului de realitate, care are loc de sărbători[2].

Nu putem aprofunda aici această conexiune dintre exces- excedenţă - excepţie. Vreau numai să amintesc că şi acest din urmă termen, excepţia, care ar putea apărea ca un semn de slăbiciune şi de "irealitate" a artei (dumnezeu vieţii, în termeni hegelieni; suspendare doar provizorie a legilor realului şi ale ierarhiei sociale), nu este astfel dacă, aşa cum Nietzsche ajunge să se lămurească în evoluţia gîndirii lui genealogice, "realitatea" nu este în fond nici altceva decît poveste. Adică: toate trăsăturile de excedenţă - exces - excepţie ale artei în *Omenesc, prea-omenesc* care în această operă sînt moduri de a dezlipi arta de arida "seriozitate", unica valabilă pentru cunoaşterea ştiinţifică a adevărului, îşi schimbă valenţa şi semnificaţia atunci cînd, tocmai prin faptul că duce pînă la capăt operaţia de demascare a moralei-metafizici, Nietzsche demasca credinţa în adevăr ca instanţă supremă, în "adevărul adevărat" ca normă făcută să guverneze în chip tiranic împotriva aparenţei, a poveştii şi deci şi împotriva experienţei estetice. Această răsturnare se constată tocmai în faza de trecere a lui Nietzsche de la a doua la cea de



a perioadă a operei sale, prin descoperirea ideii de veşnică reîntoarcere. În această fază, aproape toate caracteristicile artei pe care Nietzsche le-a identificat în *Omenesc, prea-omenesc* rămîn; dar nu mai sînt semn de depresiune (cel puţin nu în sensul depreciativ al cuvîntului), ci conotaţii pozitive ale acelei forme exemplare de exces care este arta şi care se va manifesta în desfăşura mai complet în noţiunea de voinţă de putere.

3. Împotriva interpretărilor de tip heideggerian, care leagă voinţa de putere ca desfăşurare extremă a stăpînirii raţionale şi tehnice a realului de către om, devenit însă şi el obiect de planificare totală, a sublinia semnificaţia voinţei de putere ca artă, înseamnă, după ipoteza pe care o propun aici, doar în formă schiţată, a evidenţia voinţa de putere în ipostaza ei esenţialmente desfăşurătoare. Acesta e doar punctul asupra căruia, de asemenea, trebuie să încercăm să stabilim legătura dintre Nietzsche şi literatura şi arta avangardei secolului al XX-lea care, desigur, i-a suferit influenţa şi i-a "tradus" lecţia în termeni creatori.

Semnificaţia esenţialmente desctructurantă a voinţei de putere se manifestă tocmai în relaţie cu acele aspecte ale artei pe care le-am rezumat în noţiunea de exces şi care se găsesc schiţate exemplar în partea a patra *Omenesc, prea-omenesc*. Arta înseamnă în acea operă, aşa cum s-a văzut, toată activitatea de înveşmîntare a realului de către interior, sau de a impune - "lucrurilor" imagini, fantezii, valenţe simbolice etc. inventate de om sub impulsul unor emoţii şi porniri instinctuale. Această activitate, în *Omenesc, prea-omenesc*, apare încă

exilată printre acelea pe care evoluţia omului ştiinţific le-a depăşit; dar totuşi, chiar şi în acea operă, e prezentă acum o tendinţă de a nu considera arta doar ca pe un lucru ce aparţine numai şi numai trecutului. Dezvoltarea ulterioară a gîndirii lui Nietzsche tinde către acea poziţie, sintetizată în *Amurgul idolilor* în titlul capitolului despre "cum lumea adevărată a sfîrşit prin a deveni poveste"; nu există "fapte", ci numai interpretări; există numai poveşti, adică producţii simbolice care sînt rezultatul anumitor ierarhii de forţe pulsionale, şi care dau naştere unor configurări determinate (de exemplu, o anumită interpretare "prevaleazā" ca "adevărată", devine normă etc.; dar este în acest fel un fapt de forţă). Tocmai acest joc de a se pune în valoare nu "interpretări" fără "fapte", adică nişte configurări simbolice ce rezultă din jocuri de forţe şi care devin ele însele agenţi ai stabilirii de configurări de forţe - este ceea ce Nietzsche numeşte lumea ca voinţă de putere. Această lume e ca o operă de artă care se face de la sine.

De ce trebuie vorbit de "destructurare" în legătură cu voinţa de putere, concepută pe baza acestui model artistic? Tocmai pentru că, în fragmentele datînd de ultimii ani, arta, care e luată model pentru voinţa de putere, nu e atît gîndită - cum prea adesea se tinde să creadă - în termeni de "mare stil", de "formă" desăvîrşită etc., ci în termeni descrişi în *Omenesc, prea-omenesc* ca izbucnire de pasiuni, care, în fragmentele postume, devin chiar mai specificat, instinct sexual, gust al minciunii, aroganţă a artistului, de a voi să fie crezut "genial", impunere a unor configuraţii produse de subiect lucruri care însă nu au nimic sau aproape nimic din "forma" clasică. Dansul lui Zarathustra, care e o imagine atît de



prezentă în ultimul Nietzsche, nu este, mai întîi de toate, un fapt apolinic (formă desăvîrşită, puritate şi transparenţă, stabilitate, ordine, simetrie), ci haos şi dezlănţuire demisiacă, îmblînzită doar de ironie - aceasta fiind şi ea la rîndul ei o atitudine, deloc apolinică, pe cît se pare.

Referirea la aceste modele ale felului în care Nietzsche priveşte arta, atît în perioada lui *Omenesc, prea-omenesc*, cît şi în perioada ce a urmat lui *Zarathustra*, trebuie să ne pună în gardă faţă de eroarea de a crede că voinţa de putere înseamnă, mai presus de toate, voinţă de formă, de aspect definitiv, şi deci tot de dominare. Caracterizată ca artă, adică altfel spus, ca producţie de simboluri care nu au rol, în primul rînd, de "echilibrante" ale pasiunilor, ci ca mecanisme pulsionale, ele însele, care pun în mişcare viaţa emotivă mai degrabă decît să o stăpînească, voinţa de putere se revelă în esenţa ei destructurantă. Această esenţă, dealtfel, e vizibilă în lungul fragment din vara anului 1887 intitulat *Nihilismul european*. Nu-l putem reproduce aici întreg şi nici nu-l putem rezuma în detaliu. Ajunge să spunem că punctul, ce ne pare decisiv în acest fragment, e acela - din paragraful 9 şi din cele următoare - în care descoperirea că nu există valori eterne, structuri naturale stabile, sancţiuni definitive garantate de Dumnezeu şi că, dimpotrivă, totul e numai luptă de forţe, care produce o mişcare în care, aşa cum scrie Nietzsche, "faliţii" pier tocmai pentru că, dacă acceptă situaţia în care se află, fără văluri sau iluzii, fie fie din supunerea faţă de cei puternici printr-o luptă victorioasă, fie printr-un soi de nevroză, se comportă în aşa fel încît îi constrîng pe cei puternici să-i extermine. Nihilismul, descoperirea "minciunii" şi a caracterului de

joc de forţe pe care o au pretinsele valori şi pretinse structuri metafizice, este învederare a voinţei de putere. Întrucît dislocă, sublimează raporturile ierarhice aflate în vigoare; aceasta fie şi numai dezvăluindu-le ca raporturi de forţe şi nu ca ordini ce corespund unor "valori". Descoperindu-se că valorile nu sînt nimic altceva decît poziţii ale voinţei de putere, ale celor puternici ca şi ale celor slabi (fiindcă aceştia din urmă, în valorile lor morale, găsesc un mod de a se simţi, în pofida a orice, superiori opresorilor lor), nici unul nu mai rămîne în acelaşi loc al ierarhiei sociale, şi nu rămîne neatinsă nici măcar ierarhia internă a subiecţilor individuali, care descoperă şi în ei înşişi nu recunoaşterea pură a unor valori, ci nişte forţe aflate în luptă şi nişte aranjamente totdeauna provizorii. "Valoarea unei astfel de crize", scrie Nietzsche în fragmentul citat - altfel spus a crizei nihilismului, "este purificare..." Trebuie amintit aici că, foarte adesea în scrierile din ultimii ani, Nietzsche insistă asupra caracterului "selectiv" al ideii de eternă reîntoarcere. Dacă avem în vedere acest fragment despre nihilism, selectivitatea eternei reîntoarceri nu ne mai poate apărea doar în forma banală, prin care ea ar fi selectivă numai distinge între cei ce sunt capabili să o suporte şi cei ce nu sînt. Sigur că şi aceasta e adevărat; dar la bază se află altceva mai complex, şi anume acea teză exprimată foarte clar în aforismul 341 din *Ştiinţa voioasă*, cel de la "Povara cea mai mare"[4]. Încheierea se poate traduce astfel: cît de fericit ar trebui să fii, ca să poţi să doreşti etern reîntoarcere a clipei; şi, deci, nu cît ar trebui să fii "puternic" ca să accepţi, orice ar fi, eternitatea momentului pe care îl trăieşti. Aceasta din urmă e o poziţie ascetică



[illegible], cea a lui Nietzsche este în schimb una care corespunde doctrinei despre voinţa de putere şi despre nihilism. În lumina acestui text, selectivitatea eternei reîntoarceri înseamnă şi că sensul acestei idei stă în integrime în condiţiile posibilităţii ei. Acel "cît ar trebui să fii de fericit", înseamnă, de fapt, şi "cît de nefericit eşti, [illegible], în realitate, cît de intorelabilă e situaţia ta". Este ceea ce spune fragmentul despre nihilismul european în legătură cu efectul de subminare pe care îl produce, în cei slabi şi în cei puternici, descoperirea realităţii raporturilor de forţă. E un discurs care ar trebui confruntat analitic cu dialectica hegeliană a stăpînului şi a sclavului: acolo e vorba de o [illegible] de cunoştinţă în care părţile, eventual, se invertesc, dar în care stăpînirea şi sclavia nu par să-şi schimbe [illegible], se schimbă numai subiecţii care le întruchipează. La Nietzsche, selectivitatea înseamnă o răsturnare mai întîi de [illegible] interioară a subiecţilor care fac această experienţă. [illegible] ar trebui să fii de fericit ca să voieşti eterna reîntoarcere... Şi deci: tot ce eşti şi ce trăieşti e pus în [illegible], e suspendat în pretenţia sa de "validitate", de [illegible] peremptorie... Nu e vorba doar de a-ţi schimba [illegible] pe scara socială, purtîndu-ţi însă în spate, în această [illegible] care se transformă doar în ierarhia în vigoare, [illegible] ierarhiile interioare ce-ţi sînt proprii. Aceasta se [illegible] eventual numai dacă interpretăm voinţa de putere [illegible] tehnocratică heideggeriană; această voinţă e [illegible] voinţa subiectului metafizic, sau creştin-burghez, al [illegible], care se desfăşoară mai complet şi ia în stăpînire [illegible]. Însă textele, în care Nietzsche neagă că voinţa de putere este voinţă în sensul psihologic al termenului, nu [illegible] îndreptate doar împotriva echivocului care face să se

confunde doctrina lui cu cea a lui Schopenhauer; sînt
îndreptate şi împotriva oricărei identificări a voinţei de
putere cu voinţa omului metafizic, liber răspunzător şi
organizator tehnic al lumii obiective. În voinţa astfel
concepută nu ar exista loc pentru artă; şi nu s-ar explica
deci constanţa cu care Nietzsche a indicat, în însemnările
lui, voinţa de putere ca artă.

Eternă reîntoarcere şi voinţă de putere - cum o
arată, după părerea noastră, insistenţa asupra caracterului
lor selectiv, exemplificată prin aforismul 341 din *Ştiinţa*
*voioasă* - ele funcţionează aşadar, de fapt, esenţialmente ca
principiu de destructurare a ierarhiilor, şi interioare şi
exterioare subiectului, aflate efectiv în vigoare. Nici una
nici cealaltă dintre doctrine nu are o semnificaţie
"pozitivă" ce poate fi enunţată în mod definit: "eterna
reîntoarcere" nu înseamnă, înainte de toate, că *nu* există
timpul linear, ci că *există* circularitatea totului; iar "voinţa
de putere" nu vrea să spună că, în realitate, *nu există* valori,
ordini etc., şi că *există* numai forţe. Acestea sînt lecturi
metafizico-descriptive ale doctrinelor nietzscheene, care nu
ţin cont de semnificaţia esenţialmente antimetafizică
care Nietzsche doreşte să le-o atribuie în mod explicit.

Tocmai pentru că e loc al unei activităţi de
destructurare, arta funcţionează şi ca model pe care
Nietzsche îl are în vedere cînd vorbeşte despre voinţa de
putere. S-a spus că trăsăturile "destructurante" ale artei sînt
deja conturate în *Omenesc, prea-omenesc*; vrem acum
vedem, în încheiere (dar şi cu titlu doar de indicaţie) care
anume aceste trăsături se precizează şi se dezvoltă în unele
dintre fragmentele postume pe care într-o primă lectură
Nietzsche intenţiona să le strîngă sub titlul *Voinţa de*



*putere*.

Toată capacitatea destructurantă a artei, în fragmentele postume, se concentrează în jurul funcţionării artei ca *întăritor* al emoţiilor: chiar Zeitler, în cartea sa din 1900 despre estetica lui Nietzsche, vorbea, în legătură cu scrierile acestuia din ultima perioadă, de o "estetică fiziologică", referindu-se chiar la acest aspect, pe care Nietzsche, chiar pornind de la nişte lecturi pozitiviste, tinde să-l interpreteze în mod net materialist. Reproducem aici doar două lungi fragmente, ambele din primăvara lui 1888.

940.

[1117] Contramişcarea: *arta*
[illegible] beţiei, corespunzător în realitate unui *plus de forţă*:
[illegible] cel mai puternic în perioada de împerechere a sexelor;
[illegible] noi, noi îndemînări, culori, forme...
"Contramuşcarea" e o consecinţă a forţei *sporite*.
Contramuşcarea ca o consecinţă necesară a creşterii puterii.
Contramuşcarea ca expresie a unei voinţe *victorioase*, a unei coordonări [illegible], a unei armonizări a tuturor dorinţelor puternice, a unei [illegible] de gravitate infailibil perpendiculară.
[illegible] logică şi geometrică e consecinţă a creşterii de forţă; [illegible] *percepţia* unei astfel de simplificări sporeşte la rîndul ei simţul [illegible].
[illegible] a evoluţiei: marele stil.
[illegible] înseamnă *decadenţă a unui tip*, contradicţie şi lipsă de [illegible] a dorinţelor interne - înseamnă o scădere a forţei [illegible], sau de "voinţă", ca să vorbim în termeni fiziologici.

[illegible] plăcere care se cheamă *beţie* este exact un înalt sentiment de [illegible].

[illegible] de spaţiu şi de timp se schimbă: distanţe uriaşe sînt

îmbrăţişate şi aproape *percepute* pentru prima oară; *extinderea* pri[illegible] peste mulţimi şi peste întinderi mai mari;
*rafinarea organului* pentru perceperea multor lucruri foarte mici [illegible] foarte greu de sesizat;
*divinaţia*, forţa de a înţelege prin cea mai mică sugestie, prin [illegible] sugestie: *senzualitatea* "inteligentă"...
*tăria* ca sentiment de putere în muşchi, ca agilitate şi plăcere [illegible] mişcării, ca dans, ca uşurinţă şi *curînd*, tăria ca plăcere de [illegible] demonstra tăria, ca pe o mare bravură, aventură, destoinicie, natură [illegible] de griji... Toate aceste momente culminante ale vieţii se aţîţă re[illegible] lumea de imagini şi de reprezentări ale unuia e de ajuns, ca sug[illegible] ca să suscite un altul... În acest fel se dovedesc pînă la urmă împle[illegible] între ele stări care poate ar fi trebuit să rămînă străine unele de alte[illegible] De exemplu euforia religioasă şi excitaţia sexuală (două sentim[illegible] profunde, pînă la urmă aproape ciudat legate între ele. Ce anume [illegible] place tuturor femeilor credincioase, fie bătrîne sau tinere? Răspuns [illegible] sfînt cu picioare frumoase, încă tînăr, şi idiot...);
cruzimea din tragedie şi mila (la fel de normal legate între ele [illegible] primăvară, dans, muzică, totul e întrecere a sexelor - şi chiar fam[illegible] "nesfîrşire din piept", faustică...
Artiştii, dacă servesc la ceva, au înclinaţii puternice (chiar fizi[illegible] exuberanţă, energie animală, senzualitate; fără o anume supraex[illegible] a sistemului sexual un Rafaello nu poate fi gîndit... A face muzică [illegible] alt mod de a face copii; castitatea nu-i altceva decît econo[illegible] artistului; şi în orice caz, şi la artişti fecunditatea încetează odat[illegible] forţa născătoare...
Artiştii nu trebuie să vadă nimic aşa cum este, ci mai deplin [illegible] simplu, mai puternic; pentru asta e nevoie ca ei să aibă un st[illegible] tinereţe şi de primăvară, un soi de obişnuinţă a beţiei vieţii.
Beyle şi Flaubert, doi inşi fără scrupule în chestiuni de felul ăst[illegible] recomandat în realitate artiştilor castitatea în interesul meseriei [illegible] trebui să-l numesc şi pe Renan, care dă acelaşi sfat, dar Re[illegible] preot...

14/47/ contramişcare a *artei*





[illegible]ul ajunge treptat să iubească mijloacele în care se poate [illegible]noaşte starea de beţie pentru ele însele; extrema fineţe şi [illegible]maţie a culorii, puritatea liniei, nuanţa *tonului*: ceea ce se *distinge*, [illegible] unde altminteri, în lucrurile normale, lipseşte orice distincţie;
[illegible]te lucrurile distincte, toate nuanţările, ce amintesc extremele [illegible] de forţă produse de beţie, deşteaptă în chip retrospectiv acest [illegible]ment al beţiei;
[illegible]ul operelor de artă este *aţîţarea stării creatoare a artei*, a [illegible]...
[illegible]ţialul în artă rămîne felul cum *împlineşte* ea existenţa, felul cum [illegible]uce ca perfecţiunea şi plenitudinea;
[illegible] este esenţialmente *afirmare, binecuvîntare, divinizare a* [illegible]...
[illegible] anume înseamnă o *artă pesimistă?...* Nu este ea o *contradictio?* [illegible] Schopenhauer *greşeşte* cînd face din anumite opere de artă un [illegible]ment al pesimismului. Tragedia *nu* ne învaţă "resemnarea"...
[illegible]ptul de a reprezenta lucrurile grozave şi problematice este chiar el [illegible] un instinct de putere şi de măreţie la artist: artistul nu se teme [illegible]...
[illegible] o artă pesimistă... Arta afirmă. Jupiter afirmă. Dar Zola? Dar [illegible] Goncourt?
[illegible]rurile pe care ei le arată sînt urîte; dar *faptul* că le arată, provine [illegible] *acestui urît...*
[illegible] nimic de făcut! Vă înşelaţi, dacă susţineţi altceva.
[illegible]liberare este Dostoievski!

Vrem să reamintim aici doar unele elemente [illegible]nte în aceste texte: mai întîi legătura explicită a [illegible]seţii cu imboldul sexual; apoi, în primul text, [illegible] de înfrumuseţare ca "expresie a unei voinţe victorioase [...] ca armonizare, simplificarea logică şi [illegible]metrică [...] ca mare stil". Acolo unde conexiunea [illegible] frumuseţe-forţă se rezolvă prin a da naştere unei



[illegible] LA UNIVE[illegible] TIMIŞOARA [illegible]

forme desăvîrşite, pare că are de a face cu forţa, întrucît e expresie a unei victorii. Raportul dintre *formă* şi *forţă* [illegible] se enunţă aici, ni se pare încă una dintre temele centrale dintre firele conducătoare ale esteticii lui Nietzsche la maturitate, şi de asemenea, ale conexiunii artă-voinţă de putere. Acest raport, care în prima parte a fragmentului 14 [117] pare rezolvat în sensul care s-a spus, pentru care forma este rezultat al victoriei unei forţe ce ordonează şi supune, simplifică, armonizează, se configurează însă, în alte pasaje din aceleaşi texte citate mai sus, într-un mod diferit: chiar în rîndurile ce urmează, după fragmentul 14 [117] discuţia trece la beţie, care presupune o sensibilitate sporită, o propensiune către dans, o înlănţuire a unor lumi de imagini ce se stimulează reciproc, se stîrnesc în desfăşurări nedefinite; aşa încît în artă par să se întîlnească beţia religioasă şi excitarea sexuală; iar artiştii se dovedesc a fi dotaţi cu exuberanţă, cu energie animală, cu senzualitate. Atît în fragmentul 117, cît şi în 47, simţul nuanţelor, precum şi capacitatea de a recunoaşte şi a aprecia puritatea liniilor, sau cum am putea spune, forma depinde prin urmare de starea de supraexcitare, de exuberanţă, de beţie; aşadar de ceva care nu e mai altul impuls către formă, ci se află mai degrabă de partea [illegible] dionisiace a acesteia din urmă. În timp ce pe de o parte pare că puterea pe care arta o realizează e legată de faptul că ea reprezintă triumful organizării unitare asupra unor impulsuri centrifuge, asupra multiplicităţii, a mobilităţii, a dezordinii pornirilor, iar pe de alta, cu cît Nietzsche străduieşte să analizeze ce anume înseamnă acest triumf al forţei în artă, cu atît îşi dă seama că ideea de organicitate, de simplitate geometrică, de rigoare structurală îi [illegible]



[illegible]mînată printre degete. Artă îi apare tot mai mult ca fiind punerea în mişcare a unor impulsuri ce nu se lasă atît de ușor unificate şi coordonate, şi care, dimpotrivă, prin extrema lor cizelare, se apropie de patologic. Aceasta e direcţia în care evoluează fragmentul 14 [47], în care funcţia tonifiantă a artei nu se exercită prin faptul că domină materialele şi mijloacele (cu ajutorul artistului) sau pasiunile (prin spectator), ci prin faptul că potenţează pasiunile ca mijloc pe care îl are omul de a se afirma împotriva şi pe deasupra aparentei negativităţi a existenţei.

Se va putea observa însă că această concepere a artei ca mecanism pulsional, care funcţionează ca destructurant, deoarece pune în mişcare impulsurile obiectului şi deci îi sparge acestuia şi ierarhiile consolidate, sau stabilităţile, acea "continuitate" (chiar cea la care gîndea Platon cînd condamna poezia dramatică) este în contrast cu polemica pe care Nietzsche o duce, în scrierile din ultima perioadă mai ales, împotriva artei "decadente", împotriva *romantismului*[1], împotriva acelei [illegible] care a uitat "stilul înalt" şi a ajuns să aibă o funcţie plăcere, de pur stimulent al emoţiilor. Cum se ştie, aici se află şi rădăcina antiwagnerismului său. Nouă nu ni se pare, totuşi, atît de indiscutabil că poziţia ultimului Nietzsche, privitor la artă şi la literatură, s-ar reduce la contrastul dintre un soi de "clasicism" (noţiunea de "stil înalt") şi [illegible]turile decadente, emoţionaliste etc. ale artei romantice la timpul său. Iar aici, ne mărginim să amintim şi să

---

[1] *romantisme* (fr.) în original (n.t.)

comentăm pe scurt două texte, tot din primăvara lui '88, fragmentele 14 [119] şi 14 [170]:

14 [119] *Contracurent: arta*

Orice artă acţionează ca o sugestie asupra muşchilor şi asupra simţurilor care sînt în chip originar active în omul artistic înnăscut, vorbeşte numai şi numai artiştilor - vorbeşte acestui soi de mişcare subtilă a trupului. Conceptul de "diletant" e un concept greşit. Surdul nu e o specie a acelora care ne aud bine. Fiece artă are efect *tonic*: sporeşte forţa, aprinde plăcerea (adică simţul forţei), stîrneşte toate amintirile cele mai subtile ale beţiei - există o memorie aparte care coboară în astfel de stări: se reîntoarce la noi o lume îndepărtată şi fugace de senzaţii... Urîtul, adică contrariul artei, ceea ce este *contra* din artă, nu-ul ei - de fiecare dată cînd descreşterea, sărăcirea de viaţă, neputinţa, disoluţia, putrefacţia sînt sugerate fie şi numai pe departe, omul estetic reacţionează prin *nu*-ul său.

Urîtul are efect *deprimant*, este expresie a unei depresiuni. Îţi ia puterea, sărăceşte, oprimă...

Urîtul *sugerează* lucruri urîte; pe baza propriilor stări de sănătate poţi dovedi cum, spre deosebire, faptul de a te simţi rău sporeşte şi fantezia urîtului. Alegerea o faci altfel, cea de lucruri, de interese, de probleme - chiar şi în sfera logică există o stare care e rudă bună a urîtului: apăsarea, obtuzitatea. Din punct de vedere mecanic, lipseşte echilibrul: urîtul şchioapătă, urîtul se împiedică - contrariul divinei uşurinţe a celui ce dansează...

Starea estetică are o supraabundenţă de *mijloace de comunicare*, ea e o extremă *receptivitate* la stimuli şi la sens. Este cultul comunicativităţii şi a traductibilităţii între fiinţe vii - e izvorul limbilor.

Limbile îşi au în ea vatra lor de origine: atît limbile bazate pe sunete cît şi limbile bazate pe gesturi şi pe priviri. Fenomenul cel mai [illegible] este întotdeauna începutul: facultăţile noastre de oameni civilizaţi [illegible] rămăşiţele de la facultăţi mai depline. Dar pînă şi astăzi se simte [illegible]



muşchii, ba chiar se şi citeşte tot cu muşchii. Orice artă matură are la baza ei o mulţime de convenţii: pentru că e limbaj. Convenţia este condiţia marii arte, *nu* e obstacolul ei...

Orice sporire de viaţă potenţează forţa de comunicare şi la fel şi forţa de înţelegere a omului. *Acea retrăire în alte suflete* nu este, la origine, [illegible] moral, ci e o excitabilitate fiziologică a sugestiei; aşa-numita "simpatie" ori ceea ce se cheamă "altruism" sînt pure configurări ale acelui raport psihomotor considerat în termeni mentali (*induction psycho-motrice*, zice Ch. Féré). Nu se comunică niciodată gînduri, ci se comunică mişcări, semne mimice, care sînt *citite* de noi *în cheie* de gînduri...

Sunt aici, ca semne de viaţă plină şi înfloritoare, o serie de stări pathologice pe care azi ne-am obişnuit să le credem *bolnăvicioase*. Dar [illegible] timp ne-am dezvăţat să mai vorbim de o opoziţie între sănătos şi bolnav - e vorba de nişte grade - teza mea în acest caz e că ceea ce [illegible] se cheamă "sănătos" reprezintă un nivel inferior a ceea ce, în [illegible] favorabile, *ar fi* sănătos... şi că noi sîntem relativ bolnavi... Artistul încă mai aparţine unei rase mai puternice. Ceea ce pentru noi [illegible] chiar nociv, ar fi chiar bolnăvicios, la el este natură...

[illegible] *abundenţa* de energii şi de limfe poate presupune atît simptome [illegible] parţială nelibertate, de halucinar a simţurilor, de rafinament al [illegible], cît şi o sărăcire de viaţă... stimulul e condiţionat în chip [illegible], efectul rămîne egal cu sine însuşi...

Dincolo de toate efectul *ulterior* nu e acelaşi; extrema istovire a [illegible] naturilor bolnăvicioase după excentricităţile lor nervoase nu are [illegible] în comun cu stările artistului: care nu are de *expiat* perioadele lui [illegible]

[illegible] bogat pentru asta: poate delapida fără să devină sărac... [illegible] am putea considera azi "geniul" o formă de nevroză, tot aşa am [illegible] probabil judeca şi forţa de sugestie artistică - iar *artiştii* noştri [illegible] efectiv chiar prea mult cu femeile isterice!!!...

[illegible] vorbeşte hotărît, împotriva zilei de "astăzi", nu a "artiştilor" [illegible]

E interesant, pentru a confirma capacit[illegible] destructurantă pe care experiența estetică o are față [illegible] subiect, să relevăm funcția de punere în mișcare a trupu[illegible] pe care ea o exercită, potrivit primului dintre cele [illegible] fragmente reproduse (se simte cu mușchii, se citește [illegible] mușchii etc.) Dar mai ales e important să vedem cum, [illegible] în primul, cît și în cel de al doilea dintre textele cit[illegible] stările "bolnăvicioase" /sînt elemente indispensabil[illegible] pozitive, ale ființei artistice: artistul e într-o "[illegible] explozivă"; și, în plus, "nu pare posibil să fii artist fără [illegible] fii bolnav". Nu e vorba de alăturarea geniu-nebunie [illegible] Schopenhauer; pentru Nietzsche nu există nici o vizi[illegible] "pură" a ideilor; morbozitatea stărilor artistice are to[illegible] sensul opus celui pe care-l are pentru Schopenhauer, [illegible] e legată de o perspectivă esențialmente ascet[illegible] "morbozitatea" lui Nietzsche pune în mișcare emoțiile [illegible] face să trăim "alte vieți", intensifică dinamica impulsuri[illegible] și deci dezechilibrează toată ierarhia pe baza căre[illegible] structurat subiectul (în acest sens trebuie citită aluzia [illegible] "persoană" din fragmentul 170).

La fel, diferitele texte - asupra cărora nu puteam [illegible] ne oprim aici - în care Nietzsche pare să distingă net o [illegible] a degenerării de arta afirmativă, pe baza, de exemplu, [illegible] faptului că prima se prezintă ca un surogat de pasi[illegible] netrăite realmente, ci doar imaginate, nu par să poa[illegible] interpretate în vederea susținerii unei lecturi "clasicis[illegible] esteticii nietzscheene din ultima perioadă. Polemica [illegible] Nietzsche se îndreaptă împotriva așa-zisului *romantism*, [illegible] atît din cauza disoluției formei care se constată în el, [illegible] pentru moralismul care însoțește perma[illegible]



[illegible]mentalismul romantic. Recomandăm, în acest sens, un fragment din toamna lui 1887:

[illegible] *Moralizarea în arte.* Artă ca libertate față de chingile morale [illegible] perspectiva încrezută a moralei; sau ca derîdere față de toate [illegible] Fuga în natură, unde *frumusețea* se împerechează cu *grozăvia*. [illegible] a omului *mare*.

[illegible] inutile suflete de lux, pe care ajunge o suflare ca să le [illegible], așa-zisele "suflete frumoase".

[illegible] a ademenepta idealurile *ce au pălit*, arătîndu-le în nemiloasa lor [illegible] și brutalitate, ca pe niște splendizi monștri ce sunt.

[illegible] este jubilantă prin pătrunderea psihologică înlăuntrul acelei [illegible] și a acelui histrionism ce sînt inconștiente în toți artiștii [illegible].

[illegible] artei - să-i scoatem la iveală imoralitatea.

[illegible] punem în lumină acele "fundamentale puteri idealizante" [illegible]alitatea, beția, animalitatea ieșită din matcă).

"Puterile idealizante" de care Nietzsche vorbește la [illegible], anume "senzualitatea, beția, animalitatea [illegible]dantă", funcționează ca atare numai dacă, bineînțeles, [illegible]area nu este înțeleasă în sensul impunerii unei forme [illegible] și perfecte, conciliate, ci dimpotrivă, ca debordare [illegible]eriorului asupra exteriorului, anume aceea care, în [illegible] fragment, se numește "falsitatea" artei. [illegible]ndicarea acestei idealizări înseamnă și indicarea unui [illegible] între *forță* și *formă* diferit de acela care, ținînd cont [illegible] alte texte ale lui Nietzsche (deci cu o anume [illegible]) ne-am obișnuit să le considerăm ca pe o [illegible]teristică a esteticii nietzscheene. Forța nu se rezolvă [illegible] impunerea unei forme; mai curînd, din aceste texte la [illegible] am referit, forma este continuu făcută să explodeze [illegible] jocul forțelor, care sînt niște forțe foarte precise, [illegible] instinctele trupului, senzualitatea, vitalitatea

animală. În acest sens funcţionează ca loc al desfăşurării voinţei de putere, al dionisiacului; şi de asemenea ca model, în general, al unei voinţe de putere care nu e în nici un fel identificabilă cu acea *ratio* tehnocratică a lumii totalmente organizate. Forţa, dimpotrivă, acţionează contra formei întrucît îi dezvăluie şi îi pune în criză caracterul de violenţă - aşa cum voinţa de putere acţionează ca demascatoare şi destructurantă faţă de toate ordinile pretinse "naturale", eterne, divine, obiective etc. "Stilul înalt" nu este unicul destin posibil al artei adevărate, dimpotrivă, astăzi pare că el nici nu mai e posibil sau de dorit cel puţin pentru acea artă pe care Nietzsche a considerat-o şi continuă să o considere arta prin excelenţă, anume muzica. A se citi fragmentul 14 [61], din primăvara lui 1888:

14 [61] Voinţă de putere ca artă

*"Muzica" şi marele stil*

Mărimea unui artist nu se măsoară după "sentimentele frumoase" pe care el le stîrneşte: n-au decît să creadă asta femeiuştile; ci după gradul în care se apropie de marele stil, gradul în care sîntem capabili de marele stil. Acest stil are în comun cu marea pasiune faptul că nu se sinchiseşte să placă, şi că uită să convingă, că porunceşte, că vrea să stăpîni haosul care eşti, a constrînge propriul tău haos să devină formă, a deveni logic, simplu, univoc, matematic, *lege*: aceasta este, în marea ambiţie. Cu ea respingi; nimic nu stîrneşte mai mult nimicul pentru astfel de oameni ai violenţei - în jurul lor se formează un deşert, o tăcere, o teamă ca în faţa unui mare sacrilegiu...

Toate artele cunosc astfel de ambiţii ale marelui stil: de ce lipsește muzica? De ce un muzician nu a mai construit niciodată pînă acum ceea ca arhitectul care a creat palatul Pitti?.. Este aici o problemă. Oare muzica acelei culturi în care a luat deja sfîrşit domnia unui soi de om al violenţei? O fi pînă la urmă conceptul de stil chiar în contradicţie cu spiritul muzicii, cu "femeia" din muzica noastră?...

Este aici o problemă cardinală: în ce sens trebuie interpretată toată muzica noastră? Epocile de gust clasic nu cunosc nimic care să fie comparabil cu ea: ea a înflorit cînd lumea renascentistă era în amurg, cînd "libertatera" se despărţise de obiceiuri şi chiar de dorinţe; oare o parte din caracterul ei să fie o contrarenaştere? Sau, cu alte cuvinte, să fie o artă a decadenţei? Cam la fel cum barocul e un stil al decadenţei? Este ea soră a barocului, fiindu-i oricum contemporană? Muzica, muzica modernă, nu-i chiar decadenţă?

Muzica e contrarenaştere în artă: ea este şi decadenţă ca expresie a decadenţei.

Am mai pus o dată degetul pe o astfel de întrebare, şi anume dacă muzica noastră nu e cumva un element de contrarenaştere în artă; dacă nu e cumva ruda apropiată a barocului, şi dacă nu s-a dezvoltat în contrast cu orice gust clasic, în aşa fel încît în ea orice ambiţie de clasicitate să fi devenit de la sine imposibilă... Asupra răspunsului la această problemă de prim ordin ca valoare n-am putea avea nici un fel dacă s-ar fi apreciat corect faptul că muzica îşi atinge ca romantism maxima ei maturitate şi deplinătate - încă o dată ca mişcare de reacţie la clasicitate...

Mozart - un suflet delicat şi îndrăgostit, dar e în întregime din secolul al XVIII lea, chiar şi în seriozitatea lui... Beethoven, primul mare romantic, în sensul conceptului *francez* de romantism, aşa cum Wagner e ultimul mare romantic... amîndoi adversari instinctivi ai gustului clasic, ai stilului sever - ca să nu vorbim aici de "mărime"... căci [illegible]...

Tonul acestui text nu lasă dubii, mi se pare, asupra faptului că Nietzsche nu consideră această "excedenţa" muzicii, faptul că ea e "contrarenaştere" şi "femeie", ca pe un fapt negativ. În schimb, el avansează ipoteza că muzica aparţine de acum unei culturi în care a luat sfîrşit fetişismul formei şi al marelui stil, pentru că a luat sfîrşit epoca omului violenţei.

Dacă am voi să luăm în serios textul acesta şi altele asemănătoare, devine imposibil să identificăm voinţa de putere cu luarea puterii tehnocratice de către omul occidental care a lichidat orice rămăşiţă metafizică, pentru că, heideggerian vorbind, a realizat totalmente metafizica. Acelei interpretări neoraţionaliste a lui Nietzsche, acestor texte îi opun o linie de lectură ce se poate pe drept cuvînt numi una de "hermeneutică radicală": lumea formelor simbolice - filosofia, arta, cultura în ansamblul ei - îşi menţine o autonomie a ei faţă de raţionalitatea tehnologică, întrucît ea e locul în care subiectul, în timp ce tehnica îl face capabil să dispună de lume, dis-pune el, se dislocă şi se destructurează pe sine însuşi ca subiect-aservit, ca încarnare ultimă a structurilor de dominare. Speranţa heideggeriană a unei noi epoci a fiinţei trece probabil dincolo de întinderea metafizicii pînă la organizarea totală a lumii - prin această operă de dezorganizare radicală a subiectului[5] care, pentru Nietzsche, se exercită mai întîi de toate în voinţa de putere ca artă.

NOTE

1. Citatele din *Omenesc, prea-omenesc I* sînt făcute cu trimitere în paranteze în text la numărul aforismului precedat de sigla



*MaM* I. În ceea ce priveşte fragmentele postume, care sînt citate în paginile următoare, numerotările sînt cele din ediţia Colli-Montinari, publicată de Adelphi (din această ediţie sînt luate şi traducerile lor), [iar noi dăm aici versiunea românească a lor - n.t.] care reproduce textele din ultima perioadă (cele din *Voinţa de putere*) în vol. VIII, tomurile 1-3.
Pentru toată această tematică a artei ca formă a culturii metafizice care transcende totuşi limitele în multe sensuri, menţinînd vie urma dionisiacului şi constituind posibila bază a unei renaşteri a lui, trimit la diferite puncte din volumul meu *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, cit.
Ed. Colli-Montinari 5 [71].
"*Greutatea cea mai mare* ce s-ar întîmpla dacă, într-o zi sau într-o noapte, un demon s-ar strecura pe furiş în cea mai singuratică dintre singurătăţile tale şi ţi-ar spune: "Viaţa asta, aşa cum o trăieşti tu acum şi cum ai trăit-o, va trebui s-o mai trăieşti încă o dată şi încă de nenumărate ori, şi nu va fi în ea niciodată ceva nou, ci orice durere şi orice plăcere şi orice gînd şi suspin, şi orice lucru nespus de mic sau nespus de mare al vieţii tale ar trebui să se întoarcă la tine, şi toate în aceeaşi grupare şi succesiune - şi tot astfel pînă şi păianjenul ăsta şi licărul ăsta de lună printre ramuri şi tot astfel pînă în clipa asta şi pînă şi eu însumi. Eterna clepsidră a existenţei este tot mereu răsturnată şi tu împreună cu ea, firicel de praf! Nu te-ai azvîrli oare la pămînt, scrîşnind din dinţi şi blestemînd demonul care a vorbit astfel? Sau poate ai trăit vreodată o clipă imensă, în care răspunsul tău ar fi fost acesta: "Tu eşti un zeu şi rar mi-a fost dat un lucru mai dumnezeiesc?" Dacă gîndul acela te-ar lua în puterea lui, pe tine, cel care eşti acum, te-ar face să suferi o metamorfoză, şi poate te-ar zdrobi; întrebarea pentru orice lucru: "Vrei tu asta încă o dată şi de nenumărate ori?" ar apăsa pe acţiunea ta ca cea mai mare greutate. Sau, cît de mult ar trebui să te iubeşti pe tine însuţi şi viaţa, ca să *nu mai doreşti* nici un alt lucru decît această ultimă, eternă pedeapsă, acest stigmat?"

(traducerea lui F.Masini, în ed. Colli-Montinari, Milano, Adelphi, 1965, vol.V, pp.201-202). [Evident, versiunea românească a fragmentului ne aparţine - n.t.]

5. Cf. pasajul din *Hw*, 97, citat la p.55.



## V. *AN-DENKEN. ACTUL GÎNDIRII ŞI TEMEIUL*

1. *"Gîndirea fără fundament"*. "A gîndi propriu-zis ființa", scrie Heidegger în conferinţa *Zeit und Sein*, din 1962, "cere să se facă abstracţie de fiinţă întrucît, ca în [illegible] metafizică, ea e interpretată şi scormonită în profunzimea ei numai pornind de la fiinţare şi ca temei al acesteia. A gîndi propriu-zis fiinţa cere să se lase deoparte ființa ca temei al fiinţării în favoarea faptului ei de a se da [illegible] se petrece ascuns în dezvăluire, adică în favoarea lui «es gibt» (există, se dă)" (ZSD, 5-6).

Pe baza unor texte ca acesta, ce nu sînt deloc rare în producţia aşa-zisului "ultim Heidegger", se poate pune întrebarea dacă Heidegger nu este teoreticianul unei gîndiri fără temei". Întrebarea este justificată în aceşti termeni de faptul că cel mai recent val de popularitate al gîndirii lui Heidegger, cel puţin în Italia[1] (şi, în măsură mai mică, şi în Franţa)[2], insistă asupra apropierii dintre Heidegger şi Wittgenstein, văzuţi exact ca nişte gînditori care au eliminat definitiv noţiunea şi problema însăşi a fundamentului din filosofie; lichidînd în acest fel şi metafizica, în favoarea unei noi gîndiri ce se instalează în [illegible] lipsă de temei.

Apropierea dintre Heidegger şi Wittegenstein nu e [illegible] nouă în literatura heideggeriană; Hans Georg Gadamer atrăsese deja atenţia asupra analogiei între [illegible] meditaţie ontologică asupra limbajului, amplu [illegible] de Heidegger, şi noţiunea wittgensteineană de *Sprachspiele*. Pe posibilitatea unei întîlniri între gîndirea [illegible]ţial-ontologică, a cărei emblemă este Heidegger, şi

gîndirea analitică (adică în primul rînd Wittgenstein) se bazează şi propunerea unei filosofii a comunicării de către Karl Otto Apel. Dar în timp ce apropierea Heidegger-Wittgenstein se configurează aici ca recunoaşterea faptului că şi la Wittgenstein limbajul se dezvăluie în definitiv într-o însemnătate a lui ontologică, ideea unui Heidegger ca filosof al gîndirii fără fundament gîndeşte apropierea lui de Wittgenstein mai degrabă în favoarea acestuia din urmă. a explicita o astfel de apropiere înseamnă a recunoaşte că după Heidegger, în epoca metafizicii împlinite, adică în lumea totalei organizări tehnice a fiinţării, gîndirea nu are altceva de făcut decît să se dedice în întregime sarcinii de dominare tehnică a lumii. În decursul secolelor în care s-a dezvoltat metafizica, gîndirea a interogat permanent fiinţarea în ceea ce priveşte fiinţa ei, identificînd însă, de la început, adică pornind de la Platon, acea *Seiendheit* cu prezenţa a ceea ce e prezent. În epoca metafizicii împlinite, gîndirea face ultimul pas pe această cale, gîndind fiinţa ca a fi-reprezentat, un a fi reprezentat ce depinde în întregime de subiectul re-prezentant. Reprezentat nu înseamnă, fireşte, imaginat, născocit de fantezie, visat, ci adus la consistenţă, la fiinţă, prin proceduri riguroase, care sînt cele ale ştiinţei experimentale şi ale tehnicii, care nu numai că depinde de această ştiinţă, dar o şi fundează în însăşi posibilitatea ei. Dacă gîndirea, în epoca metafizicii şi a filosofiei, aşa cum s-a desfăşurat ea de fapt, trăia din interogarea fiinţării în privinţa fiinţei ei, astăzi această întrebare, datorită tehnicii care a explicitat totalmente esenţa metafizicii, nu mai are nici un sens. Gîndirea îşi schimbă tonul, este *be-stimmt* într-un mod diferit; şi anume exact în modul pe care Heidegger îl vede deja configurat



în Nietzsche şi în doctrinele lui despre eterna reîntoarcere a aceluiaşi, despre *Wille zur Macht*, despre *Uebermensch*. Dansul şi rîsul lui Zarathustra al lui Nietzsche apar, din acest punct de vedere, ca activităţi extrem de serioase: sînt un adevăr, bineînţeles o "rămînere la suprafaţă"; dar suprafaţa este, la rîndul ei, foarte departe de a fi ceva întîmplător, menit doar mişcărilor dorinţei şi ale vitalităţii iraţionale". Jocul este întocmai, ca la Wittgenstein cel din *Untersuchungen*, definit de faptul că are *reguli*. Legitimitatea acestora nu e întemeiată pe altceva decît pe faptul că se dau; nu există un "joc al jocurilor", nici vreo ontologie fundamentală; trebuie lăsată la o parte fiinţa ca fundament, rămînînd fără nostalgie înlăuntrul "jocurilor", luîndu-ne în sfîrşit sarcina de a promova multiplele tehnici ale raţiunii. Termenul heideggerian de destin, care în această interpretare este emfatizat, indică datoria omului occidental de a-şi asuma în sfîrşit în mod conştient dominaţia pămîntului; dar, tocmai întrucît e destin, această dominaţie e dezbrăcată de toate aspectele de înfumurare, şi de asemenea de suveranitate şi de sărbătoare, care totovărăşeau stăpînirea şi puterea pe timpul tradiţiei; omul modernei de putere e doar un *funcţionar* al desfăşurării universale a dominaţiei universale a desfăşurării tehnico-burocratice a lumii (cf. VA, p.61).

2. *Retragerea fiinţei. A calcula şi a medita.* - Nu priveşte la nimic să respingem în grabă această ipoteză interpretativă, producînd imaginea, la drept vorbind prea generală, a unui Heidegger inamic al ştiinţei şi al tehnicii, perdut cu totul într-un ideal de viaţă modelat pe acela al pădurarilor şi al ţăranilor din Pădurea Neagră. E nevoie,

dimpotrivă, [să pornim de la recunoaşterea faptului [illegible] gîndirea lui Heidegger privitor la posibilitatea unei depăşiri a metafizicii prezintă o complexitate aparte, în care se ascunde poate şi indicaţia pentru a discuta (şi a respinge) în mod mai productiv pentru gîndire, ipoteza descrisă [illegible]. Această complexitate se anunţă de exemplu în textul *Ueberwindung der Metaphysik*, unde alăturarea termenilor *Ueberwindung* şi *Verwindung* trimite la faptul că metafizica, în realitate, nu se poate depăşi cu adevărat nu numai în sensul că nu e ceva care se "lasă dat de o parte ca o opinie" (VA, 46); dar şi, mai fundamental, pentru că "metafizica, odată depăşită, nu dispare. Ea se întoarce sub o altă formă şi îşi menţine dominaţia sa ca distincţie permanentă a lui a fi faţă de fiind" (*ibid.*) Din acest punct de vedere, teza după care gîndirea lui Heidegger ar fi un apel către omul occidental ca el să-şi asume pînă la unul dominarea necontestată a pămîntului, mişcîndu-se fără nostalgie în uitarea fiinţei, ar putea apărea justificată în două moduri: fie în sensul că o eventuală *Ueberwindung* a metafizicii poate trece doar printr-o lungă *Verwindung* a acesteia, adică se poate dovedi doar ca punctul ultim de sosire al unui proces care să trăiască metafizica pînă la capăt, acceptînd prin urmare totalmente, cu spirit [illegible] chiar şi destinul tehnic al omului modern; fie în sensul [illegible] mai radical, nexul *Ueberwindung - Verwindung* trebuie [illegible] ca expresie a faptului că metafizica nu poate fi depăşită niciodată, nici în epoca aceasta, nici într-o altă eventuală epocă a fiinţei. Aceste elemente par să pledeze în favoarea tezei potrivit căreia unica datorie a gîndirii, astăzi, este [illegible] se adecveze destinului dominaţiei desfăşurate a tehnicii pentru că, numai în felul acesta, răspunde cum trebuie



[illegible] *Schickung*, adică trimiterii, - din partea fiinţei.

Şi, de fapt, această *Schickung* apare inseparabilă, la Heidegger, de retragerea fiinţei însăşi în momentul în care *Es gibt*, în momentul în care ea (se) dă, lăsînd să apară [illegible]ţările: prin al său "*Es gibt*" [faptul de a se da], fiinţa se sustrage în favoarea darului *(Gabe)* pe care ea îl dă, un dar care ulterior este gîndit exclusiv ca fiinţă prin raportare la fiinţare şi este redus la un concept. Un a da care-şi dă chiar darul său, şi care, făcînd aceasta, însă, se retrage şi se sustrage pe sine însuşi, un astfel de a da noi îl numim un *Schicken*, un a trimite" (ZSD, 8). Faptul că fiinţa, în timp [illegible] "*Es gibt*", se şi retrage şi se sustrage, este caracterul [illegible]al al fiinţei. Epoca nu e "o porţiune temporală a ceea ce ar petrece ci trăsătura fundamentală a trimiterii, al ei [illegible] de a se reţine din cînd în cînd la sine, în favoarea [illegible]ptibilităţii darului, adică a fiinţei în vederea (*im [illegible]lik auf*) întemeierii (*Ergründung*) fiinţării" (ZSD, 9). A corespunde acestei *Gabe* a fiinţei (care este astfel mereu [illegible] cele două sensuri ale genitivului, dintre care nici unul nu [illegible] gîndit ca fiind unic) nu poate deci însemna o «[illegible]prindere» a fiinţei înseşi care se dă: ceea ce e [illegible]put este întotdeauna numai *Gabe*, darul, niciodată [illegible] şi faptul dării ca atare. Uitarea fiinţei, [illegible]teristică metafizicii, şi care corespunde acestei [illegible]turi fundamentale" a noţiunii de *Schickung*, nu se poate înţelege ca opus unei "amintiri a fiinţei" care să fie [illegible]zare a ei ca prezentă. Numai acest echivoc poate [illegible] la citirea gîndirii lui Heidegger ca pe o teologie [illegible]trivă, care, ca teologie, rămîne totuşi permanent legată de ideea unei prezenţe desfăşurate, ce rămîne să fie atinsă [illegible] la finele unui lung itinerariu prin regiunile absenţei.

Uitarea fiinţei, de care vorbeşte Heidegger, nu trimite la nici un sens la vreo posibilă condiţie, fie ea iniţială sau finală, de raport cu fiinţa ca prezenţă desfăşurată.

Cu toate acestea, e vorba să recunoaştem şi să clarificăm diferenţa care, chiar în sfera trăsăturii fundamentale a noţiunii de *Schickung* prin care orice dar a fiinţei comportă sustragerea şi retragerea ei, subsistă între o gîndire "pur calculatoare" şi o posibilă "gîndire meditatoare" (cf. SVG, 199); nu orice *Schickung*, fie ea caracterizată de retragerea fiinţei, comportă rigidizarea identificării cu prezenţa a ceea ce e prezent şi cu culminarea, derivînd de aici, în dominarea tehnică a lumii. *Satz vom Grund* distinge apelul *(Anspruch)* principiului de raţiune, sub a cărui dominare se pune total gîndirea calculatoare, de *Zuspruch*, adică de chemarea încurajatoare care vorbeşte dincolo de acest apel şi prin el (cf. SVG, 201 p.es.) La această posibilitate a unei gîndiri meditative deosebite de cea pur calculatoare se referă şi următorul pasaj din *Zur Sache des Denkens*: "De unde ne luăm dreptul de a caracteriza fiinţa ca prezenţă, ca *Anwesen*? Întrebarea vine prea tîrziu. Fiindcă acest mod de a se da *(Prägung)* al fiinţei s-a hotărît deja de mult, fără contribuţia noastră şi, mai mult, fără meritul nostru. Ca urmare a lui noi sîntem legaţi de caracterizarea fiinţei ca prezenţă. Aceasta îşi are stringenţa ei, pornind de la începutul dezvăluirii fiinţei ca ceva dicibil, altfel spus ca ceva pensabil. Încă de la începutul gîndirii occidentale odată cu grecii, orice zicere despre "a fi" şi despre "este" se menţine în memoria *(Andenken)* definiţiei constrîngătoare pentru gîndire - a fiinţei ca prezenţă. Aceasta e valabil şi pentru tehnică şi pentru industria cea



mai modernă, *deşi mai mult numai într-un anume sens*" (ZSD, 6-7).

Ultimele cuvinte trebuie subliniate pentru că se referă, după părerea mea, la deosebirea dintre retragere, care aparţine ca trăsătură fundamentală fiinţei ca *Schickung* şi rigidizarea metafizică a prezenţei care se desfăşoară în dominarea tehnică finală a lumii şi în reducerea fiinţei la obiectitate. E adevărat că e un destin al gîndirii ca atare (textul citat vorbeşte de cogitabilitate în general) faptul de a fi legată de caracterizarea fiinţei ca prezenţă; dar această caracterizare nu neapărat şi nu întotdeauna se identifică cu o *Vorhandenheit* şi cu o *Zuhandenheit*, cu simpla-prezenţă care domină gîndirea modelată după ştiinţă sau cu instrumentalitatea la care se referă relaţia cotidiană cu fiinţarea; aceste două moduri de a se da ale fiinţei fiinţării analizate în *Sein und Zeit* pot în chip legitim să se identifice cu *obiectitatea* de care vorbesc operele ulterioare ale lui Heidegger (cf. VA, 32), întrucît, în lumea tehnicii ca metafizică împlinită, fiece *Vorhandenheit*, adică fiece simplă - prezenţă, e redusă la a fi apartenenţa la un "echipament" *(Rüstung)*, deci e redusă la o instrumentalitate, fie ea totuşi doar una mai abstractă. Ceea ce se întîmplă în metafizică şi apoi în împlinirea ei tehnică, şi care distinge metafizica de aceea *Frühe* greacă, este tocmai reducerea lui *Anwesen* la obiectitatea ca identitate între *Vorhandenheit* şi *Zuhandenheit*, identitate care se dă şi reducerea oricărui lucru la *Bestand*, la "fond" (cf. despre ea VA, 38). Reducerea lui *Anwesen* la obiectitate exclude din prezenţă dimensiunea lui *Abwesen*, a absenţei (cf. ZSD, 7); dar mai ales acoperă şi uită caracterul prezenţei ca *Anwesen-lassen*, altfel spus ca *Schickung*. "Gîndită prin

raportarea la ceea ce e prezent, prezenţa se arată ca un [illegible] face-să-fie-prezent... Acest a-face-să-fie-prezent îşi [illegible] ceea ce-i este propriu sie prin aceea că el poartă în [illegible] ascuns. A face să fie prezent vrea să spună a dezvălui [illegible] duce în deschis. În dezvăluire are loc o dare, şi mai pre[illegible] acea dare care, prin a face să fie prezent, îl dă pe a [illegible] prezent, adică pe a fi." (ZSD, 5)

Ceea ce face gîndirea metafizică să fie "dejectă" [illegible] e faptul că fiinţa i se dă ca prezenţă, ci rigidizar[illegible] prezenţei în obiectitate. Putem întîmpina prezenţa fără [illegible] o rigidizăm în obiectitate; şi aceasta deoarece ne amint[illegible] prezenţa în caracterul ei de *Anwesen-lassen*, deci [illegible] survenire a dezvăluirii, ca *a-lètheia*. Importanţa un[illegible] gînditori presocratici ca Parmenide şi Heraclit rezidă [illegible] faptul că, în gîndirea lor poetizantă, încă mai răsună, [illegible] dacă nu e gîndită ca temă, chemarea prezenţei ca *Anwesen-lassen* (cf. de exemplu, ZSD, 7). Gînditorii din [illegible] filosofiei au corespuns unei chemări (*Geheiss*) a fiinţei [illegible] *Lichtung*, "fără ca totuşi s-o numească astfel şi fără [illegible] gîndească tematic (*bedenken*)" (WD, 105) Toate acestea [illegible] numeroasele variaţii pe care le au în diferitele [illegible] heideggeriene, înseamnă că: în zorii gîndirii occidentale prezenţa încă se mai anunţă ca un *Anwesen-lassen*, [illegible] cursul istoriei metafizicii, începînd de la Platon, ea [illegible] rigidizează identificîndu-se cu purul a fi-prezent a ceea [illegible] e prezent, fără a mai acorda atenţie caracterului *eveni*[illegible] al prezenţei, pînă la reducerea totală a prezenţei [illegible] obiectitate, la *Bestand*-ul tehnicii ca metafizică împlinit[illegible] o gîndire, ce vrea să depăşească metafizica, nu [illegible] încerca să iasă din uitare apucînd fiinţa ca pe ceva prez[illegible] fiindcă în felul acesta n-ar face altceva decît să se [illegible]



[illegible] în rătăcirea metafizică ce uită diferenţa ontologică; [illegible] nu poate nici să se forţeze a se situa din nou în [illegible] gîndirii aurorale, care, e adevărat că răspundea [illegible] *Geheiss* al fiinţei ca *Anwesenlassen*, însă nu în [illegible] în care avem noi să-i dăm răspuns. Diferenţa dintre [illegible] şi gînditorii aurorali constă în aceea că, între timp, s-a [illegible] întreaga istorie a metafizicii, care e destin şi în [illegible] sens, anume că modifică substanţial modul de a [illegible] astăzi chestiunea fiinţei.

Trebuie să existe, deci, un mod de a gîndi fiinţa [illegible] fără să şi-o facă prezentă ca pe ceva prezent, reuşeşte [illegible] să efectueze acel "salt" dincolo de ştiinţă şi de [illegible], despre care vorbeşte *Was heisst Denken*? (p.16) [illegible] legătură cu modul de a efectua acest salt, conferinţa din [illegible], citată la început, spune că el trebuie să facă [illegible] de fiinţa ca temei, trebuie chiar "să renunţe la [illegible] în favoarea unei luări în considerare a acelui mod de [illegible] da care se petrece ascuns în dezvăluirea lui *Es gibt*. A [illegible] de o parte fiinţa ca fundament arată oare în direcţia [illegible] gîndirii fără fundament"? Însă ceea ce am numit la început [illegible] fără fundament, anume gîndirea tehnicii, a [illegible] tehnici ca jocuri neunificabile în perspectiva [illegible] ontologii fundamentale, pare să fie tocmai acea [illegible] pe care cursul intitulat *Der Satz vom Grund* o [illegible] ca gîndire calculatoare, supusă în întregime [illegible] principiului de raţiune, deci gîndire întemeietoare [illegible] excelenţă. Ceea ce, pe baza acestui text şi a altor texte [illegible]ggeriene, se poate eventual numi gîndire fără [illegible]ament, sau mai bine gîndire ce gîndeşte în afara [illegible] principiului de raţiune suficientă, are trăsături cu [illegible] opuse "neîntemeierii" gîndirii tehnice, care se

desfăşoară ca organizare a întregii fiinţări într-un sistem de [elemente]* "fundatoare - fundate", chiar dacă pînă la urmă acest sistem însuşi nu e fundat pe nimic, sau e fundat pe nimic. Pentru gîndirea tehnică, ca şi pentru [illegible] interpretativă, pe care am descris-o ca fiind aceea a gîndirii fără fundament, această situaţie (neîntemeierea finală a lumii dominate de principiul raţiunii) e un fapt, asupra căruia nu merită să ne oprim mai mult; în timp ce pentru Heidegger este tocmai acel *Denk-würdiges* prin excelenţă (cf. SvG, 210). Dar ce anume înseamnă a interoga această stare de lucruri? Nu va fi tot o interogare pentru a o reduce la un temei? Ce înseamnă a gîndi?

"Ştiinţa nu gîndeşte", scrie Heidegger (WD, 15), dar nu pentru că, spre deosebire de filosofie, n-ar şti să fundeze în mod definitiv propriile obiecte şi propriul discurs; pînă şi din filosofie, care totuşi efectuează această întemeiere, trebuie "ieşit afară" dacă voim să ascultăm apelul fiinţei (cf. WD, 16). Nu numai filosofia, dar şi ştiinţa, în epoca metafizicii, trăiesc tocmai în logica fundamentului. "Socotitul" şi "calculatul" ştiinţei nu [illegible] numărare; pentru ea, a socoti înseamnă a "conta pe", adică a putea fi sigură de ceva, de tot mai multe lucruri; ştiinţa răspunde chemării principiului raţiunii cu un *Nach-stellen*, a urmări şi a captura, care e *Fest-stellen*, a pune în siguranţă, a întemeia, a da stabilitate. (cf. VA, 35, urm. passim). Ea e animată de acel "spirit de răzbunare" de care Zarathustra vrea să elibereze omul, acel spirit care constă într-o "răzvrătire împotriva timpului şi împotriva [illegible]

* Paranteza pătrată aparţine traducătorului



[illegible] a fost" al lui"; un astfel de spirit, mai înainte de [illegible], a dominat şi a determinat toată metafizica; de aceea metafizica, şi apoi ştiinţa împreună cu ea, au gîndit fiinţa ca absolută stabilitate a prezenţei, ca eternitate, altfel spus, ca *independentă de timp* (cf. WD, 42). Punctul ultim de [illegible] al metafizicii este eliberarea de spiritul de răzbunare. [illegible] însă nu face decît să-i manifeste mai total răzvrătirea împotriva timpului: este doctrina nietzscheeană a eternei reîntoarceri a aceluiaşi, care, potrivit expresiei lui Nietzsche, este maximumul de "apropiere a unei lumi a devenirii de o lume a fiinţei" (WD, 46, care trimite la *Wille zur Macht*, 617). Eterna reîntoarcere nietzscheeană nu [illegible] "teorie"; este gîndirea proprie lumii tehnicii moderne, în care totala planificare pare să fi exclus, sau este gata să [illegible], orice "*es war*" (nu moartea, la care vom reveni [illegible] mai jos), configurînd o lume în care devenirea, de fapt, e adusă pînă la coincidenţa maximă posibilă cu fiinţa [illegible] prezent.

Gîndirea alternativă aceleia ce se supune totalmente [illegible] din *Satz vom Grund* este acea gîndire care ştie să [illegible] "saltul", acel *Sprung*: nu însă în gol (chiar dacă trebuie [illegible] salt către *Ab-grund*, către lipsa de temei: cf. SvG, [illegible]); saltul nu se face în gol, ci găseşte un *Boden*, un sol, [illegible] chiar *solul* ca atare "pe care noi trăim şi murim, cînd nu [illegible] dăm aere că am fi ceea ce nu sîntem" (WD, 16-17). [illegible] oare şi aceasta atingerea unei soliduităţi, aceea pe care [illegible] se străduieşte s-o realizeze prin ale ei *Fest-stellungen*? Dar dacă caracterul lui *Boden* este stabilitatea, [illegible] chiar mai solidă şi mai de încredere, care însă e [illegible] şi *Grund*-ului, ce anume am cîştigat? Căci, [illegible]enţa dintre *Grund* şi *Boden* există, şi ea este aceea

indicată la o pagină din *Satz vom Grund* (p. 60) în care se spune: "Totala punere în valoare a apelului de a se încredința rațiunii suficiente *(Grund)* amenință să i se ia omului orice posibilitate de a avea o patrie și îi răpește solul *(Boden)* fără de care nu poate avea loc nimic înnăscut..." Nu e vorba, evident, de a pune "patria" în locul *Grund*-ului, înrădăcinarea într-o comunitate "organică" în loc de apartenența la o societate, de oameni liberi și egali întemeiată pe contractul și pe stipularea explicită; ci de cu totul altceva. *Boden*, în semnificația lui de sol, de *humus* recheamă noțiunea de *Anwesen-lassen*; prin faptul de a trimite la un fond din care ceva se poate "naște" (și nu poate să derive întîmplător), el numește prezența și caracterul ei de *proveniență*. E un termen ca și *a-lètheia* care duce cu gîndul la acel mod de a te raporta la ființă care, fără să depășească "trăsătura fundamentală" a noțiunii de *Schichung*, epocalitatea lui, nu uită, tocmai, acest aspect al lui, ci îl gîndește ca pe unul care se retrage și se sustrage în modul de a se da al lui *"Es gibt"*.

3. *Andenken. Heidegger contra Schiller.* - Gîndirea care "lasă de o parte ființa ca fundament", săltînd în *Boden* și răspunzînd la *Zuspruch*-ul prezenței ca *Anwesenlassen* este aceea pe care Heidegger o definește în termeni de memorie și rememorare: *Denken* ca *Gedächtnis, Denken* ca *Andenken*. Nu întîmplător, în lumea metafizicii desfășurată ca tehnică, așa cum e descrisă în fraza lui Nietzsche despre "deșertul" care "crește" (cf. WD, 11 și urm.), Mnemosine nu mai are drept de cetate: "întinderea deșertului este alungarea, în etape mari, a Mnemosinei". Despre Mnemosine Heidegger vorbește aici pentru că, ilustrînd



condiția omului modern descrisă ca o creștere a deșertului, amintește unele versuri ale lui Hölderlin care provin din forma unui imn ce trebuia să poarte, între altele, acest titlu. Versurile spun: "Ein Zeichen sind wir, deutungslos./ Schmerzlos sind wir und haben fast / Die Sprache in der Fremde verloren". Aceste versuri, prin referirea lor la "semnul ce nu arată nimic" și apoi la durere, conțin oarecum sensul de ansamblu a ceea ce vom găsi în noțiunea heideggeriană de *Andenken*.

Ce anume caracterizează gîndirea ca *Andenken*? De ce ar trebui să fie *Andenken*-ul acea gîndire ce lasă de o parte ființa ca fundament și ajunge să gîndească *Anwesen*-ul ca *Anwesenlassen*, adică se îndreaptă spre gîndirea *despre-zisă* a ființei? Pentru că memoria este modul de a gîndi acea *Schickung*, trimiterea ființei, *ca trimitere*. *Schickung* este într-adevăr astfel încît, în modul de a se da al lui "Es gibt", darea însăși se retrage și se sustrage în favoarea prezenței ființării pe care ea o lasă să fie. Gîndirea întemeierii se concentrează în mod exclusiv asupra ființării și a ființei ei ca a fi prezentă, fără a o gîndi în provenența ei. Modul în care această gîndire se raportează la obiectul ei este prezentificarea (*Vergegenwärtigung*) sau reprezentarea: reprezentarea este modul de a fi al gîndirii în epoca în care ființa se dă ca obiectitate. Dar gîndirea, ce se străduiește să gîndească nu ființa ca prezență a ceea ce e prezent, ci prezența în provenența ei, nu va putea să se raporteze la această provenență prezentificînd-o și re-prezentînd-o. *Schigkung* se lasă gîndită numai ca deja petrecut dintotdeauna, ca dar în care darea s-a sustras dintotdeauna. Desigur că la aceasta se referă Heidegger atunci cînd, opunîndu-se lui

Hegel în cea de a doua secţiune a lui *Identität und Differenz*, spune că pentru el e vorba de a gîndi *diferenţa ca diferenţă* (ID, 37). Fiinţa poate fi gîndită doar ca diferenţă, deci într-o diferire ce se opune prezenţei *objectum*-ului re-prezentării. Acea gîndire, care-şi gîndeşte propriul obiect totdeauna ca diferit, ca fiind în mod constitutiv ne-prezent, este *Gedächtnis*-ul, *Andenken*-ul, memoria. Desigur, şi computerul are memorie, este memorie; dar în sensul în care memorie înseamnă acea facultate a omului prin care el poate *erinnern* şi *behalten* (cf. WD, 97); memoria înţeleasă ca facultate rămîne tot în orizontul instrumentalităţii, al obiectităţii şi al simplei prezenţe; e doar capacitatea de a se face prezent ceea ce pe moment nu este astfel. Memoria computerului, apoi, corespunde strict procedării capturante-asiguratoare a ştiinţei, care în actul ei de a se asigura *blochează* întoarcerea memoriei dincolo de *Grund*; exorcizînd, ca să zicem aşa, tocmai *Andenken*-ul prin "parodia" acestuia care e modul de procedare al întemeierii.

Dar *Andenken*-ul "e altceva decît efemera prezentificare a trecutului" (WD, 159); raportul său cu lucrul la care gîndeşte e mai degrabă de tipul lui *Verabschieden*, în unul din sensurile pe care termenul le are în germană: a spune adio la ceea ce a făcut propriul timp, care a trecut după măsura lui, care s-a împlinit (cf. WD, 158-59); şi fiinţa ca *Schickung* - ce mai răsună încă în cuvinte esenţiale, ca în nexul *Denken-Danken-Gedächtnis* - este în fond astfel încît nu poate să nu rămînă în ne-spus şi în aproape-uitat (cf. WD, 99): Noi nu putem niciodată să-o mai rechemăm la cuvîntul ca atare (WD, 98-99). Această neputinţă, care marchează memoria, este



exprimată în conexiunea, ce încă mai vieţuieşte în limbă, dintre *Denken-Gedächtnis* şi *Danken*, adică între gîndirea-memorie şi aducerea de mulţumire. Tocmai pentru că nu se reduce la facultatea de prezentificare ceea ce e momentan absent, memoria, în sensul ei esenţial, este o întîlnire a gîndirii cu ceea ce *Dasein*-ul este şi de asemenea are, ca cel mai propriu şi constitutiv: memoria este "acea reculegere a sufletului" ca "permanentă adunare în sine aproape de ceea ce se adresează oricărui *Sinnen*, simţire" (WD,92-93). Faţă de acest "obiect" pe care memoria îl întîlneşte, atitudinea gîndirii se configurează ca *Danken*, ca aducere de mulţumire; ceea ce înseamnă înainte de toate că gîndirea îl întîlneşte ca pe ceva de care e datoare şi de care nu dispune; şi tocmai de aceea, în fond, nu-l poate prezentifica niciodată ca obiect, pentru că obiectul este tocmai ceva de care subiectul întotdeauna, în principiu, dispune. Aceasta, între altele, distinge net *Andenken*-ul heideggerian de orice luare de cunoştinţă teoretică.

Deşi emfatizează nexul dintre *Denken* şi *Dank*, nu pare totuşi că Heidegger are în minte, cum cred unii interpreţi, o semnificaţie religioasă, cel puţin în sensul obişnuit, a gîndirii; gîndirea autentică nu e aceea care mulţumeşte ci mai curînd: gîndirea care gîndeşte ceea ce autentic e de gîndit, este autentica aducere de mulţumire (cf. WD, 158). Ceea ce *Dasein*-ul este şi totodată şi are mai profund, şi cu care se întîlneşte în acest *Denken-Danken*, nu e un dar ce trebuie gîndit în termeni de datare - de viaţă, talent etc. - pentru care ar trebui să dăm mulţumire. Ceea ce *Dasein*-ul este şi are este starea sa extatică în apertura fiinţei. Importanţa nexului *Denken-*

*Danken-Gedächtnis* trebuie deci căutată întotdeauna în faptul că gîndirea ca memorie gîndeşte *Anwesen*-ul ca *Anwesenlassen*, ca întîmplare a dezvăluirii; raportul cu dezvăluirea *ca întîmplare* este cel care constituie *Dasein*-ul, adică ceea ce este el şi ceea ce are. Se lămureşte astfel precisă conexiune a *Andenken*-ului cu analitica existenţei din *Sein und Zeit*. A gîndi dezvăluirea ca întîmplare înseamnă într-adevăr a vedea apertura deschisă de constituie faptul-nostru-de-a-fi-aruncaţi istoric, întocmai aşa, ca pe o apertură istorică, ce nu e identică cu fiinţa, aşa cum pretinde în schimb metafizica ce se impune în *Ge-stell* (care e traductibil, de aceea, prin o punere; cf. Va, 14). A gîndi ca rememorare nu înseamnă deloc a fi legaţi de trecut (care e numai un alt prezent care nu mai e disponibil); şi nici a ne raporta mulţumindu-ne vreo prezenţă de care am depinde; ci înseamnă a sta în apertura fiinţei, în care sîntem aruncaţi, ca pe o întîmplare sau, de asemenea: a ne aminti *Schickung* ca *Schickung*, ca un a face-să-fie-prezent, adică a sta în faţa totalităţii întemeietorului-întemeiat al metafizicii desfăşurate ca tehnică ca în faţa unei posibilităţi istorice, şi nu ca în faţa fiinţei însăşi.

Tocmai cu această funcţie eliberatoare, şi nu de întîmplare, Heidegger introduce *Andenken*-ul în paginile de încheiere din cursul său *Der Satz vom Grund* , acolo unde discuţia despre principiul raţiunii suficiente tinde să se încheie cu reamintirea *Ab-grund*-ului şi cu imaginea heracliteană a acelui *aiòn* ca un copil divin ce se joacă. Ar o fi oare, tocmai, un joc arbitrar şi ilogic, o cochetărie a gîndirii, să introducă aici o referire la joc? "Aşa poate părea", zice Heidegger, "atîta timp cît continuăm să omitem



a gîndi din punctul de vedere al trimiterii (adică al lui *Schick*, al darului-destin) al fiinţei, adică dacă omitem ceea ce încredinţăm rememorînd, acelei eliberatoare legături care situează înlăuntrul tradiţiei gîndirii" (Svg, 187).

Nu numai că apelul la *Ueberlieferung*, în acest caz la Heraclit, ne permite să introducem noţiunea de joc; dar ceea ce ne permite, în general, jocul. Acest termen nu e unul secundar în gîndirea heideggeriană. Nu putem aici să-l urmărim în toate accepţiile şi în evoluţiile pe care le capătă în diferitele texte ale lui Heidegger şi în gîndirea ce se revendică de la Heidegger (de exemplu, la Gadamer), însă vom să atragem atenţia asupra a două lucruri:

a) Regăsim aici o noţiune asupra căreia insistă şi interpretarea lui Heidegger în legătură cu Wittgenstein şi cu gîndirea fără temei"; totuşi, tocmai semnificatul pe care cuvîntul joc îl are în acele pagini, la care ne-am referit, din *Der vom Grund*, dă o idee despre distanţa abisală (*ab-gründlich*?) ce separă jocul heideggerian de "jocul", definit de faptul de a avea reguli, al lui Wittgenstein. Joc înseamnă la Heidegger exact opusul supunerii la reguli: el este o margine de libertate (se zice în italiană că volanul unui automobil are mai mult sau mai puţin joc) care nu se confirmă regulile, cît mai degrabă le suspendă - ; nu în sensul că le invalidează, ci în sensul că le dezvăluie ca dependente; prin caracterul lor *eventual*, adică de întîmplări, dar, ca atare, şi de posibilităţi.

b) Această "imagine" a descrierii aperturii fiinţei, a lui *Uebereignen* în care se petrece *Ereignis*-ul fiinţei, ceea ce, nu trebuie să ne facă să uităm că în noţiunea de joc,

aşa cum o foloseşte Heidegger, mai există încă o componentă determinantă; e aceea pe baza căreia gîndirea lui Heidegger de la maturitate asupra acestei chestiuni se raportează şi totodată se şi clarifică, pornind de la *Sein und Zeit*. Joc mai înseamnă, înainte de toate, şi *a se pune în joc*. Este risc şi incertitudine; dar mai cu seamă, el e indisolubil legat de faptul *Dasein*-ului de a fi muritor. Jocul, pe baza căruia trebuie să gîndim fiinţa ca *Ab-grund*, este acel joc "în care noi sîntem aduşi ca muritori, ca ceea ce sîntem ceea ce sîntem numai întrucît locuim în vecinătatea morţii care, ca posibilitate extremă a *Dasein*-ului, face posibil *(vermag)* punctul cel mai înalt al iluminării-apertură a fiinţei şi a adevărului ei" (SvG, p. 87). Cum apare şi din acest scurt citat, firul conducător al nexului, dintre joc şi a fi muritor, nu e atît cel ce se referă la conceptul de opţiune şi de risc, cît cel ce provine din din funcţia posibilizantă pe care o avea moartea în *Sein und Zeit*. Această funcţie posibilizantă, dealtfel, e aceea care caracterizează, mai înainte de joc, *Andenken*-ul. *Andenken*-ul gîndeşte fiinţa *ca diferenţă*, altfel spus, ceea ce diferă în multiple sensuri: mai întîi de toate în sensul că, prin a se da, nu se dă ca atare, şi deci diferă de ceva care scapă, ceva care a fost, şi de la care provenienţa în provenirea ei, îşi ia totodată pururea rămas bun; dar diferă totdeauna şi ca ceva ce e diferit, ca ceva ce în lupta său de a nu se reduce la apertura deschisă o diferă pe aceasta întrucît o dis-locă, o suspendă (o face să depună o atîrnă) în caracterul ei peremptoriu de prezenţă. Dacă voim să spunem toate astea în limbajul din *Sein und Zeit*, am putea spune că *Andenken*-ul este gîndirea care lasă ca fie posibilul ca posibil, scoţîndu-i masca de necesitate pe care metafizica i-a impus-o, şi pe care i-o impune în cea mai mare măsură prin identificarea finală a fiinţei cu actualitatea. *Andenken*-ul poate spera să gîndească "în sinul" prezenţa ca *Anwesenlassen* şi ca diferenţă deoarece e gîndirea *Dasein*-ului ca muritor, a *Dasein*-ului care "anticipînd se face liber pentru propria-i moarte" (SuZ, 395). A lega explicit *Andenken*-ul de anticiparea morţii ne ajută să clarificăm, atît în noţiunea de *Verstehen* şi cum e ea dezvoltată în *Sein und Zeit*, cît şi în ideea de gîndire rememoratoare aşa cum o dezvoltă Heidegger în operele sale mature, acel caracter aparte, de *ex-fundare**, ce îl marchează. Capătă o lumină nouă şi noţiunea de cerc hermeneutic care e centrală în *Sein und Zeit*. În acea operă, discursul asupra cercului hermeneutic însemna mai ales cunoaşterea faptului că orice interpretare - şi deci şi orice tematizare, teoretică sau practică, a ceva ca ceva - este totdeauna ghidată de o pre-comprehensiune, care e constitutivă acelei *Geworfenheit* a *Dasein*-ului. Anticipatorul a te face liber pentru moarte nu era însă legat explicit de noţiunea de cerc hermeneutic, decît prin intermediul problematicii existării autentice şi inautentice. Într-o anume limite, chiar discursul despre cercul hermeneutic mai putea fi încă citit în termeni de fundare: *fundarul* pentru care o anumită interpretare sau tematizare a fiinţării se articula într-un anumit fel era căutat în pre-comprehensiunea constitutivă a modului istoric de a fi-

---

* Termenul introdus de noi pentru *sfondare* (it.); vezi G. Vattimo *Dincolo de subiect*, Pontica, Constanţa, 1994 (n.t.)

aruncat al *Dasein*-ului care interpretează.

Prin clarificarea raportului dintre *Andenken* și a [illegible] pentru-moarte, se clarifică și caracterul de exfundare [illegible] care-l avea deja în *Sein und Zeit* decizia anticipatoare [illegible] morții, și deci și legătura ei cu circularitatea cercul[illegible] hermeneutic. Anticiparea morții, într-adevăr, ca [illegible] *Andenken*-ul, avea, în *Sein und Zeit*, semnificația de [illegible] suspenda posibilitățile *Dasein*-ului în caracterul lor [illegible] posibilități; făcînd aceasta, pe de o parte deschid[illegible] istoricitatea existenței ca un *continuum* hermeneut[illegible] permițînd *Dasein*-ului să facă curs și dis-curs* de la una [illegible] alta, fără să se lege definitiv de nici una, dar și fără salturi [illegible] într-un fel, constituia și concreteţea și ţesătura-text a vie[illegible] subiective. Dar pe de altă parte, anticiparea morții avea [illegible] sensul de a suspenda ţesătura-text a continuității istoric[illegible] existenței de un fundament care în realitate era un *Ab-grund*, făcîndu-i acestuia manifestă totala lipsă de temei. [illegible] acest sens, circularitatea cercului hermeneutic poate deve[illegible] principiul unei "analize infinite". Tocmai această a d[illegible] dimensiune a cercului hermeneutic și a ființei pentru moarte iese la lumină prin elaborarea *Andenken*-ului. A[illegible] gîndirea muritoare nu mai apare numai ca ceea [illegible] anticipîndu-se pentru moarte, constituie existența ca ţesă[illegible] text, ca o continuitate de sens, articulată și prin[illegible] totalitate de instrumente. Gîndirea muritoare este [illegible] care, fiind muritoare, răspunde *Zuspruch*-ului unui [act[illegible]

* În italiană *dis-correre* are sensul dublu de *a discuta* și *a al[illegible] colo-colo*; traducînd ca mai sus, am redat, credem, legătura dintre [illegible] ontologică și cea discursivă (n.t.)



[illegible] se dă care, în actul dării, se retrage, și cu care, deci, [illegible] este să se pună în raport numai printr-o reîntoarcere *in infinitum*. *Andenken*-ul - prin deosebirea sa de memorie ca [illegible] facultate a prezentificării - este gîndirea reîntoarcerii [illegible] napoi la infinit.

Această reîntoarcere la infinit e *joc*: fie pentru că suspendă seriozitatea peremptorie a ţesutului-text al existenței, mișcîndu-se într-un spațiu nedirijat de reguli; [illegible] pentru că în el *Dasein*-ul se pune în joc ca muritor. [illegible] adevăr, tocmai pentru faptul că e muritor, *Dasein*-ul [illegible] la *Ab-grund*-ul pe care se sprijină orice [illegible]textualitate întemeietoare-întemeiată a istoriei lui: [illegible] [faptul de]* a fi-pentru-moarte e cel care dezvăluie *continuum*-ul istoric ca marcat, în ultimă instanță, de o discontinuitate, aceea a *Ab-grund*-ului. În acest sens trebuie [illegible] riguros unele expresii precum "moartea e sipetul [illegible]icului" (cf. VA, 119). *Dasein*-ul gîndește ființa ca [illegible] ță, numai întrucît se proiectează pentru propria-i [illegible].

Dar că raportul cu *Ab-grund*-ul este legat de [faptul [illegible]] a fi-muritor al *Dasein*-ului mai înseamnă încă un lucru; [illegible] unume că acest raport cu *Ab-grund*-ul se articulează [illegible]deauna și ca raport cu trecutul, din care *Dasein*-ul ca [illegible] provine de fapt. *Andenken* este deci și memorie în [illegible] literal, reîntoarcere istoriografică asupra acelei *Überlieferung*. Gîndirea reamintitoare e gîndirea [illegible]meneutică: a gîndi ființa ca *Anwesenlassen* înseamnă a

* Parantezele pătrate ce intervin în textul paginii de față aparțin [illegible]torului.

aminti caracterul ei de întîmplare, regăsindu-i urma în "înlănţuirea" "întîmplărilor": este ceea ce face Heidegger cînd reparcurge istoria metafizicii, istoria unor cuvinte cheie cum ar fi *a-lêtheia*, *Grund*, *logos* şi altele asemănătoare. Această reparcurgere are însă obiective diametral opuse acelora din *Historie* ca certificare-fundare a circumstanţelor istorice actuale prin reperarea condiţiilor lor în trecut. Ceea ce face *Andenken*-ul ca gîndire hermeneutică, dimpotrivă, este tocmai să exfundeze continuu contextele istorice la care se aplică, supunînd unei analize infinite "cuvintele" care le constituie pe acestea. De această semnificaţie exfundatoare a hermeneuticii heideggeriene se leagă - justificat, în aceşti termeni - acea ontologie hermeneutică ce astăzi vorbeşte de "inepuizabilitate" ca fiind o caracteristică a fiinţei şi a adevărului, şi întemeiază pe ea infinitatea mereu deschisă a interpretării.[3]

Revenirea hermeneutică *in infinitum* răstoarnă prescripţiile logicii; şi nu are niciodată scopuri "constructive", cel puţin în sensul uzual al termenului numai că tocmai exfundarea revendică o constructivitate radicală, întrucît, suspendînd peremptorietatea şi caracterul constrîngător al contextelor, în care existenţa istorică e de fiecare dată aruncată, eliberează *Dasein*-ul pentru alte contexte. Caracterul de risc, ce aparţine jocului, se vede în aceasta, anume că eliberarea de legătura exclusivă de propriu-i context istoric pune *Dasein*-ul într-o condiţie, în însăşi, de suspendare; o suspendare care-l atinge pînă şi în cea mai profundă constituţie a sa de subiect (antisubiectivismul lui Heidegger trebuie citit, cred, şi în acest sens): ce mai rămîne din continuitatea ce constituie



chiar pe plan psihologic, viaţa subiectivă, cînd ea se dovedeşte marcată, în structura ei însăşi, de discontinuitatea *Ab-grund*-ului? Nu sîntem oare aici chiar în situaţia descrisă de Nietzsche în *Ştiinţa voioasă*, atunci cînd vorbeşte (aforism. 54) despre acel "a continua să visezi ştiind că visezi?" Dar, cum se vede din opera lui Nietzsche, toate acestea au efecte de o mare însemnătate în modul de a gîndi eul ca individualitate-identitate.

A gîndi "în propriu" fiinţa ajunge să însemne, în forma acestei analize a *Andenken*-ului, o gîndire care se pune în joc săltînd către *Ab-grund* - o gîndire care se pune în joc, şi pune în joc toate contextele existenţei ei istorice, într-o analiză infinită. O analiză foarte greu de mistuit pentru logică; dar şi dezamăgitoare, jenant-neliniştitoare pentru cine se aşteaptă de la Heidegger la o teorie a dezalienării. Cum face, de exemplu Kostas Axelos, cînd scrie: "Există la Heidegger o teorie a alienării, dar poate nu şi a dezalienării, omeneşti"[4]. Fapt e că, dacă ţinem cont de ceea ce s-a spus pînă aici, la Heidegger alienarea, dacă se poate numi astfel, nu are nici o nevoie să fie suprimată şi depăşită. Noţiunea de *Schicken* a fiinţei este astfel încît, în sensul său a de se da, el se sustrage şi se retrage ca dare. Cu fiinţa, astfel înţeleasă ca diferenţă, nu e niciodată posibil un raport de gîndire care să nu fie unul de rememorare şi, în un anume sens, de "luare de rămas bun"; adică, dacă vrem să folosim termenul, un raport alienat (alienare este ceea ce se anunţă în nexul *Denken-Dank*, ce implică o deposedare a omului; şi astfel, deposedant e *Ereignis*-ul ca *Über-eignen*). Dezalienare ar putea însemna o situaţie în care fiinţa s-ar da în sfîrşit ca atare în prezenţă. Că trebuie să fie aşa, mi se pare evident dacă ne gîndim la originile

clasiciste ale discursului despre alienare şi dezalienare. acest discurs se menţine totdeauna în orizontul travaliului modelul winckelmaniano-schillerian al omenirii ideale, totalitate conciliată; dezalienat e omul care realizează maximumul de asemănare cu statuia greacă, în care, cum va spune în chip de concluzie *Estetica* hegeliană, se înfăptuieşte perfecta coincidenţă dintre interior şi exterior şi în care, aşadar, între altele, nu rămîne nimic negativ (chiar dacă statuia greacă nu vorbeşte; însă cuvîntul nu mai este necesar; şi de altfel şi *Sprache* are o concepţie privilegiată, la Heidegger, cu faptul de a fi-muritori). acest orizont al dezalienării ca idealizare a procesului desfăşurate într-o totalitate conciliată (care guvernează toată gîndirea marxistă contemporană, cu puţine excepţii) are loc şi recuperarea lui Heidegger în cheie de "gîndire fără fundament", pentru care, "a lăsa de o parte limita temei" nu înseamnă a se face disponibil pentru saltul în *Ab-grund*, ci a răspunde fără greş, fără rămăşiţe (fără cele spus), la apelul principiului de raţiune.

Idealului dezalienării Heidegger îi opune - implicit - un ideal de umanitate "autentică" ce face referire la termeni ca a fi-pentru-moarte, sau la *Geviert*, la tetrada în care se desfăşoară raportul dintre pămînt şi cer, muritori şi divini.[5] Pentru a repera aceste elemente ale ideii heideggeriene "imagini a omului" trebuie probabil să ne reîntoarcem, cu o atenţie precisă la "conţinutul" unor lecturile heideggeriene din poeţi. Heidegger a pus mereu în gardă, poate din dispreţ faţă de existenţialismul "popular", contra acelor lecturi "existentive" ale operei sale; şi, deci, cercetări de acest fel, din cîte ştiu eu, nu au fost făcute, cel puţin la nivelul ce le-ar putea la



semnificative. O cercetare de acest tip ar trebui să arate mai anume gîndirea heideggeriană este ghidată nu de ideea unei umanităţi agricole-pastorale din Pădurea Neagră - cum se crede uneori, chiar dacă nu se îndrăzneşte să se spună - reglată în viaţa ei de către ritmurile naturale ale zilei şi nopţii, ale naşterii şi morţii; ci de un efort de a înţelege existenţa umană, alternativ la modelul clasicist care e dominant, cel puţin la nivelul unor expresii artistice, filosofice, politice (aici s-ar cere deschisă o paranteză despre caracterul "clasicist" al ideologiilor totalitare), mergînd cu Renaşterea. În acest sens se poate vorbi, puţin cam provocator, de un "Heidegger contra Schiller", de un Heidegger, care, cel puţin în privinţa asta, urmează evoluţia anticlasicistă inaugurată de Nietzsche în *Naşterea tragediei*. E vorba apoi să vedem, în legătură cu această ultimă conexiune, pînă la ce punct chiar dionisiacul nietzscheean se regăseşte în Heidegger, cel puţin în două din sensurile lui: includerea capacităţii de suferinţă în ideea unei existenţe "autentice" (omul deşertului ce greşte, la Heidegger, şi-a pierdut şi capacitatea de a suferi); şi exfundarea acelui *principium individuationis* înţeles şi în sensul său de exfundare a subiectului. În lumina acestui lucru ar trebui să se revadă şi să se repună în discuţie şi interpretarea heideggeriană a lui Nietzsche, recunoscînd rudenia care îi leagă. Firul conducător "Heidegger contra Schiller" e cu atît mai semnificativ cu cît, în cultura secolului al XX-lea, există şi alte alternative relevante care după noi au acelaşi sens, şi care arată felul cum i se opune idealului clasicist al dezalienării, o concepţie a negativului care nu-l lasă să fie inclus, şi nici lichidat, în perspectiva unei posibile "răscumpărări" finale. Există de exemplu

alternativele ce se pot recunoaşte între Bataille şi Breton (pentru care trimit la cartea lui Perniola despre Bataille), între Adorno şi Marcuse; între (probabil) Benjamin şi Bloch. În toate aceste alternative, în care gîndirea negativă, după o expresie a lui Bataille, rămîne totdeauna o "cîrtiţă bătrînă" (cîrtiţa revoluţiei lui Marx) şi nu devine niciodată un "superşoim", există probabil o indicaţie pentru a continua cercetarea în direcţia arătată de Heidegger prin noţiunea de *Andenken*.

Cu tot caracterul provizoriu al abordărilor, pe care fiecare dintre temele indicate pînă aici, şi mai ales ultima, cere să-l păstrăm, mi se pare că se pot contura cel puţin două concluzii:

1. Insistenţa asupra temei gîndirii ca *Andenken*, deşi nu poate servi la proiectarea şi la efectuarea unei schimbări globale în "cultură", nu-i lipsită totuşi de semnificaţii şi de răsfrîngeri chiar pe acest plan. Ea tinde într-adevăr să conceapă ştiinţele umaniste în chip nesubordonat modelului ştiinţelor naturii şi scopurilor dominaţiei tehnice necondiţionate a lumii. Producerea semnificaţiilor urmează o logică autonomă, care nu se lasă redusă la aceea a producerii instrumentelor de existenţă, chiar dacă nu se opune neapărat acesteia în mod conflictual; şi chiar dacă renunţă la orice pretenţie hegemonică ce domina idealul propriu filosofiei metafizice şi care în ultimul timp, în epoca metafizicii împlinite, se răstoarnă în supunerea faţă de o altă hegemonie, aceea a raţiunii tehnice, concepută şi ea tot ca raţiune suverană şi ca sediu al sensului. E o perspectivă ce pune în centru hermeneutica, fapt ce nu înseamnă neapărat predominare



din partea istoriografiei şi filologiei. Această predominare, dimpotrivă, reprezintă tot o neînţelegere a sensului lui *Andenken*, care îl identifică pur şi simplu cu memoria istorică, şi pînă la urmă cu *Historie*. Gîndirea hermeneutică este, însă, tot atît de mult şi poate mai legitim, acea ştiinţă ce se desfăşoară astăzi în critica ideologiei[7] şi în psihanaliză, care însă trebuie să fie explicit luată din punct de vedere hermeneutic în semnificaţia ei de model metodic al unei "analize infinite"; eliberînd-o de orice tentaţie de a conta ca simplu instrument al unei "dobîndiri de conştiinţă", încă subiectivistă şi metafizică. Într-o perspectivă de gîndire hermeneutică, înţeleasă ca analiză infinită a fundalurilor ce guvernează orice context de semnificaţie, cad şi distincţiile rigide dintre gîndirea "reflexivă" şi gîndirea ce se exercită în producerea artei: iata - mai ales în forma pe care o ia după experienţa avangardelor din secolul nostru - e un mod eminent de analiză infinită; şi poate că în aceasta trebuie căutat unul dintre sensurile acelui dialog, despre care vorbeşte Heidegger, dintre a gîndi şi a poetiza.

2. Locul central pe care îl capătă, în gîndirea târziului Heidegger, tehnica nu trebuie citit, în perspectiva propusă aici, ca apel de a răspunde fără întîrziere la provocarea tehnicii, eventual cu acea speranţă, la drept vorbind dialectică la modul ingenuu, că a duce tehnica pînă la ultimele ei consecinţe - la nivel de posibilităţi de producţie şi ca urmare, de forme de organizare socială - ar conduce neapărat la vreo depăşire a "deşertului" pe care tehnica îl poartă cu ea. În tehnică răsună, ca şi în principiul de raţiune suficientă, alături de apelul acestui principiu,

căruia îi corespunde, supunîndu-i-se, raţiunea calculantă, o un *Zuspruch*, o chemare-încurajare, căreia trebuie să-i răspundă gîndirea meditatoare, riscînd saltul către *Ab-grund*. Comparativ cu acest salt, însă, ce semnificaţie «pozitivă» poate îmbrăca faptul că astăzi metafizica a ajuns la finele ei, tocmai prin totala organizare tehnică a lumii? În ce sens anume, "acolo unde creşte pericolul creşte şi ceea ce salvează?"[8]. Asupra acestui punct nu mi se par convingătoare nici răspunsul "gîndirii fără temei" nici acela ingenuu dialectic, care se aşteaptă la depăşirea tehnicii tocmai prin tehnicizarea extremă. De aceea răspunsuri nu se deosebeşte, în privinţa sensului său de ansamblu, nici acela propus recent[9], după care tehnica desfăşurînd gîndirea reprezentată în pura sa reprezentativitate, adică în modul ei de a fi un pur "dublu" al existentului, îi demască definitiv caracterul ideologic şi eliberează gîndirea pentru o altă poziţie faţă de fiinţă. În general, ne putem într-adevăr aştepta ca această culminare a metafizicii în tehnică să pregătească o altă epocă a fiinţei? Poate gîndirea ca *Andenken* să-şi pună amprenta şi pe o epocă, aşa cum a făcut gîndirea metafizicii? Sau nu cumva e constitutiv *Andenken*-ului faptul de *a nu putea deveni* principiu al unei organizări a totalităţii fiinţării şi deci de a trebui să rămînă mereu, şi în sensul acesta o cîrtiţă bătrînă?

Raportul tehnicii desfăşurate cu posibilitatea, pentru gîndire, de a se aşeza într-o poziţie de *Andenken* nu poate fi un raport direct; după cum nici gîndirea *andenkend* nu se identifică cu gîndirea tehnică, nici nu este pregătită de aceasta ca o consecinţă a ei dialectică; raportul *Andenken*-ului cu tehnica nu poate fi decît un rapot *oblic*. Aceasta



înseamnă că, la fel ca bătrîna cîrtiţă a lui Bataille, gîndirea *andenkend* se cuibăreşte înlăuntrul gîndirii calculante, ascultă ca şi aceasta apelul principiului de raţiune suficientă, dar îl înţelege în mod deliberat greşit, adică îl înţelege - aşa cum arată Heidegger în lecţiile din *Satz vom Grund* - accentuînd în alt fel ceea ce spune el, şi anume: nu că: *Nimic* este *fără* temei; ci că: Nimic *este* fără *temei* (cf. de exemplu SvG, 204); accentuare ce deschide calea spre a asculta *seinsgeschicklich* coincidenţa dintre fiinţă şi *Grund*, şi pregăteşte deci pentru saltul întru *Ab-grund*. Întreg modul în care gîndirea *andenkend* ascultă tradiţia metafizică are acest caracter de oblicvitate, care în textele heideggeriene se configurează mai ales ca dis-locare hermeneutică, ca depeizare; dar care s-ar putea gîndi şi prin termenul klossowskian al parodiei.

Aceasta pe plan istoric, poate însemna că gîndirea *andenkend*, refuzînd apelul la atribuirea raţiunii suficiente şi la dominaţia tehnicii, se ploşeşte mai degrabă în interstiţiile acestei dominaţii, la fel ca subproletarii care trăiesc din asistenţa publică în metropolele occidentului (ca sub-produşi necesari ai acestor metropole); şi, în acest fel, instaurează, paradoxal, un raport "pozitiv" cu tehnica. Însă distincţia, între o societate tehnologică forte şi o societate de sub-produse ale acesteia, este cu adevărat atît de netă? Ea o să implice, pe planul sociologic, o nemeritată mitizare a ceea potrivit căreia există o omenire totalmente dedicată luminării tehnice a lumii, care trăieşte pînă la capăt imperativele tehnicii, cam în felul în care stahanoviştii ruşi trăiau pînă la capăt imperativele productivităţii revoluţionare"? Acestei figuri mitizate a omului tehnic, de pe "lucrător" (care nu este neapărat un "exploatat", dar,

sigur că este, măcar puţin, un automat) i se opune o altă figură, tot aşa de mitică, aceea a subproletarului ca ultim şi rafinat *flâneur*; care însă, poate, tocmai pentru că nu are un raport activ cu tehnica, nu are probabil nici capacitatea de a se oploşi în interstiţiile ei cu adevărat, în acele rămăşiţe ale împletiturii lui *ratio*. N-o fi existînd cumva un raport mai complex, pentru că acel *Zuspruch* al fiinţei se surprinde numai cînd ştim să ascultăm, fie chiar şi la modul neexclusiv, acel *Anspruch* al principiului de raţiune suficientă? Dealtfel, după cum gîndirea *andenkend* nu poate să poată da naştere unei epoci a fiinţei, unei organizări globale a fiinţării, tot aşa probabil nu poate nici să informeze despre sine o clasă sau un grup social căroraia le-ar fi patrimoniu şi principiu de legitimare; nici dacă e vorba de un grup social definit numai la modul negativ, aşa cum este subproletariatul (dar tot negativ este definit şi proletariatul lui Marx). Dacă aceasta e adevărat, bătălia cîrtiţă a *Andenken*-ului poate să se cuibărească şi în omul tehnicii, sau tocmai în el, ca instanţă permanentă de ei fundare a existenţei lui. (Nietzsche: "Cui îi pasă de mine stă scris pe uşa gînditorului viitor"). Dacă însă *Andenken*-ul îşi are locul său istoric în centrul metropolelor sau la periferia lor, e o chestiune ce nu se poate decide teoretic şi poate nici măcar nu este teoretic relevantă. Ceea ce teoria poate să ştie este că raportul *Andenken*-ului cu tehnica nu poate să fie decît un raport oblic. Cum anume se articulează această oblicvitate şi pe plan istoric, dar nu numai, aceasta este o problemă deschisă; şi poate că şi din această cauză, pentru gîndirea *andenkend*, chestiunea tehnicii merită în continuu să fie repropusă.



NOTE

Mă refer, se înţelege, mai întîi de toate, la scrierile lui Cacciari, începînd cu *Krisis*, Milano, Feltrinelli, 1976, şi *Penssiero negativo e razionalizzazione*, Venezia, Marsilio, 1977.

Analogii cu poziţiile "cacciariene" pot fi citite în studii pe probleme heideggeriene cum sînt acelea ale lui K.Axelos (apărute în germană, unele, dar receptate mai mult în Franţa; a se vedea deci, din Axelos, *Marx e Heidegger*, sub îngrijirea lui E.Mazzarella, Napoli, Guida, 1978); şi cele ale lui G.Granel (în cazul lui mă refer la introducerea la trad. franceză a *Was heisst Denken?*, Paris, 1969[2], şi la capitolul heideggerian din *Storia della filosofia* sub îngrijirea lui F.Châtelet, trad. it., Milano, Rizzoli, 1975, vol.III, pp. 113-40. Cf. pentru aceste concepte, L.Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1971.

K.Axelos, *Arguments d'une recherche*, Paris, 1969, p.101.

Despre *Geviert* a se vedea mai ales conferinţa intitulată "Lucrul", în VA, 109 şi urm.

M.Perniola, *G.Bataille e il negativo*, Milano, Feltrinelli, 1977.

Folosesc termenul în sensul în care îl foloseşte nu numai Habermas, ci şi K.O.Apel, *Comunità e comunicazione*; trad. it. sub îngrijirea lui G.Carchia, Torino, Rosenberg şi Sellier, 1977; chiar dacă mi se pare că gîndirea lui Apel are nevoie să fie radicalizată, în sensul pe care l-am indicat în introducerea la citata trad. it. a cărţii sale.

Sînt două versuri din Hölderlin asupra cărora Heidegger se opreşte de mai multe ori: de ex. în VA, 22 şi urm.

La Eugenio Mazzarella, în introducere, care este un adevărat studiu foarte amplu de interpretare heideggeriană, la citatul volum *Marx e Heidegger* al lui K.Axelos.

## VI. *AVENTURILE DIFERENŢEI*

Moştenirea unui gînditor, chiar Heidegger [illegible] învăţat aceasta prin explorările sale în istoria filosofiei, [illegible] acel nucleu de-gîndit pe care el ni-l transmite. Nu [illegible] rezultate dobîndite, ci nişte căi de-a lungul cărora gîndi[illegible] se simte chemată să se angajeze iarăşi şi iarăşi. Diferen[illegible] ontologică, pe care Heidegger a pus-o cu siguranţă [illegible] centrul propriei sale gîndiri, reprezintă oare un nucleu [illegible] acest gen? Aparent, mai ales dacă ne referim la ceea ce [illegible] numit "gîndirea diferenţei", şi care şi-a găsit dezvoltare [illegible] mai ales în cultura filosofică franceză (începînd cu Derrida) [illegible] s-ar spune că diferenţa ontologică, în gîndirea [illegible] contemporană, a urmat un grafic parabolic care a ajuns [illegible] curba sa coborîtoare; mai mult, pe planul banal al unei [illegible] cronici şi sociologii a culturii, tematica diferenţei elaborată de autori ca Derrida, Deleuze, Foucault suferă, în timpurile cele mai recente, un soi de ofuscare a popularităţii [illegible] (posibil în legătură cu declinul modei structuraliste, cu care are nişte afinităţi), fie şi limitate; dar pe planul elaborărilor teoretice ca atare pare, după diferite semne, că noţiunea de diferenţă a parcurs tot arcul propriilor ei posibilităţi, dizolvîndu-se şi asfinţind în alte poziţii de gîndire. Conferinţa pariziană (1968) *La différence*[1], a lui Jacques Derrida, care a părut să fie atunci un adevărat manifest al gîndirii diferenţei, apare azi mai degrabă ca un soi de epitaf şi de comemorare. Chiar în momentul în care era pronunţat, şi poate că şi acesta e un destin aparte al diferenţei, un "efect de diferenţă", acel discurs era simptom şi luare de act a amurgului diferenţei. Acest



amurg, dacă reparcurgem drumul teoretic al unor gînditori ca Derrida şi Deleuze, pare inevitabil; dar aceasta, cum [illegible] să încerc a arăta, nu înseamnă amurg şi epuizare a noţiunii heideggeriene de diferenţă ontologică, căci dimpotrivă, ea, tocmai trecînd prin aceste aventuri şi aceste dezvoltări ale gîndirii diferenţei, îşi regăseşte un nucleu încă nepuizat, care constituie un autentic viitor pentru gîndire.

Conferinţa derridiană din 1968 se încheia luîndu-şi faţă de Heidegger o distanţă care, analizată atent, poate arăta, concomitent, atît motivele amurgului diferenţei (şi ale "diferenţei" derridiene), cît şi pe acelea ale "persistenţei" diferenţei ontologice heideggeriene. După ce arăta jocul celor două semnificaţii ale termenului diferenţă, pe care el propunea să-l scriem *différance*, dorind chiar prin aceasta să arate că elementul diferenţial ce constituie sunetul nu e la rîndul său ceva ce poate fi sesizat ca "diferent" - să nu uităm că sunetul termenului, în franceză, nu se schimbă, fie că-l scriem cu *e* sau cu *a* -; şi după ce dădea felul în care aceste două semnificaţii (diferirea ca fapt de a se distinge şi a diverge, şi diferirea ca întîrziere în timp) sînt prezente în poziţie determinantă la unii mari gînditori ai diferenţei (Nietzsche, Freud, Levinas; şi, în mod eminent, la Heidegger), Derrida se întreba dacă această noţiune de diferenţă poate să se raporteze în vreun fel la ceea ce Heidegger numeşte diferenţă ontologică, diferenţa dintre fiinţă şi fiinţări. Aici, cu toate că există o comunicare profundă între cele două noţiuni, diferenţa ontologică gîndită ca diferenţă între fiinţă şi fiinţări îi apare lui Derrida ca fiind încă prizonieră a orizontului metafizicii, sau cel puţin a unei nostalgii metafizice. Această nostalgie e confirmată, de exemplu, de faptul că

Heidegger, în textul din *Holzwege* despre Anaximandru din care Derrida comentează acolo unele fraze, atribuie gîndirii sarcina, fie ea chiar evident imposibilă de îndeplinit, de a găsi un singur cuvînt, cuvîntul unic" "pentru a spune esenţa fiinţei", adică relaţia prezenţei cu ceea ce este prezent.[2] A gîndi la posibilitatea de a găsi cuvîntul unic pentru a spune esenţa fiinţei înseamnă a mai gîndi încă în termeni de prezenţă deplină. Aşadar, pentru Derrida gîndirea a diferenţei înseamnă tocmai, înainte de orice, a recunoaşte "că nu a existat şi nu va exista niciodată un cuvînt unic, un *maître-nom*"[3]; pentru că diferenţa e înainte de toate. "La început a fost urma", am putea spune rezumînd într-o formulă poziţia lui Derrida. Urmă, aşadar, şi nicidecum o prezenţă la care urma să se raporteze; diferenţele care structurează cîmpul experienţei omeneşti îşi au originea în ele tot într-o diferenţă, care e în acelaşi timp divergenţă şi diferire indefinită, în care se dă dintotdeauna urma şi niciodată vreun original. Un astfel de original, însă, e ceea ce ar trebui să fie numit de cuvîntul unic, termen superior propriu, şi nu metaforic. E cunoscută toată gama de dezvoltări pe care Derrida le extrage din această declinare a conceptului de diferenţă; mai întîi, polemica contra fenomenologiei ca gîndire ce privilegiază prezenţa, acordare în carne şi oase a esenţelor, preferîndu-l pe *phonè* la *grammè*. Prezenţa pare să rezume în ea toate caracterele "autoritare" ale metafizicii ca (pretinsă) cunoaştere a pricipiilor prime. Opunînd diferenţa prezenţei, Derrida voieşte aşadar să clatine autoritarismul *archeilor*. Tocmai de aceea, diferenţa nu se poate prezenta ca un alt nume pentru a indica originea; şi a vorbi despre diferenţe a-l lua ca centru al unei constelaţii de alte noţiuni, nu se



poate justifica prin referire la această origine, aşa cum face discursul metafizic, care îşi trage validitatea din faptul de a spune principiile. A vorbi despre diferenţă poate fi doar o alegere cu totul arbitrară, o "aruncere cu zarul", care răspunde, zice Derrida, "unei strategii fără obiective", unei tactici oarbe", şi care se poate raporta numai la joc. Cu toate acestea, emfaza pusă pe alegerea diferenţei ca pur joc şi în contrast cu afirmarea în aceleaşi pagini, a unei "corespunderi" a diferenţei cu situaţia actuală a gîndirii: noţiunea de diferenţă apare ca fiind "cea mai îndreptăţită de gîndească, chiar dacă nu şi să domine - ceea ce este mai seductibil în ea în epoca noastră"[4]. Este oare aceasta o "mică contradicţie", sau dacă vrem, un pliu sau o margine a textului derridian, care acoperă însă, nici mai mult nici mai puţin decît refularea unei întrebări ce n-ar trebuie să fie marginală: cine, şi ce anume, face diferenţa? Toată gîndirea lui Heidegger despre diferenţă, de exemplu, poate fi citită şi ca elaborarea problemei, asupra căreia Derrida nu se opreşte cîtuşi de puţin, a motivului pentru care diferenţa poate să pară ca termenul cel mai potrivit pentru a gîndi epoca noastră. Acest fapt se determină prin referire la uitarea metafizică a fiinţei, şi deci şi la îndepărtarea gîndirii de acea *Frühe* [dimineaţă] în care această uitare nu se rigidizase încă în formele metafizicii împlinite, şi prin referire la posibilitatea ca metafizicii astfel definite să-i urmeze o altă epocă, un raport diferit al omului cu relaţia dintre prezenţă şi fiindul-care-este-prezent. Toate acestea sînt aspecte a ceea ce Heidegger numeşte şi caracterul *eventual* al fiinţei, şi care în interpretarea derridiană a noţiunii de diferenţă dispar.

Toate diferenţele din interiorul relaţiei-diferenţă

între ființă și ființare, și mai întîi de toate această diferen[illegible] însăși, diferența ontologică, numesc, după Derrida, ceva [illegible] nu poate avea nume. "Mai veche decît ființa însăș[illegible] diferența nu are [nişte] nume în limba noastră". Nu [illegible] vorba însă de o lipsă sau de un defect al limbii; în realit[illegible] "nu există *nume* posibil pentru aceasta, nici măcar acela [illegible] esență sau de ființă, nici măcar acela de "diferanță", [illegible] nu e un nume, nu e o unitate nominală pură și se disle[illegible] fără oprire într-un lanț de substituții diferente"[5]. Diferen[illegible] abia enunțată, dispare, apune identificîndu-se cu efecte[illegible] diferențe ce constituie înlănțuirea semnificantului. A spu[illegible] diferența nu face decît să deschidă sistemul diferențelor [illegible] constituie simbolicul în structura lui diferențială efect[illegible] dezvăluie diferențele ca diferanță, adică în natura lor [illegible] *simulacre*. Diferența produsă de acea aruncare a zarului [illegible] alege să spună diferanța este relevantă și insignifi[illegible] totodată: ea arată diferențele în purul lor caract[illegible] diferențial, anume ca *urme* cărora nu le-a corespu[illegible] niciodată vreo prezență - adică întocmai, ca simulacre. [illegible] în acest fel a spune diferanța nu-i nici o diferență, întru[illegible] structura diferențială ce caracterizează simbolicul e lăsa[illegible] să fie în ceea ce este dintotdeauna; în ansamblul [illegible] simbolicul este însă și dezvăluit ca pur sistem [illegible] simulacre, de urme fără original, și de aceea supus unui [illegible] de *epoché*, de suspendare a conținutului metafizic pe c[illegible] *archeii* l-au pretins întotdeauna în sfera mentalit[illegible] reprezentative. Dacă diferența nu are nume, pare totu[illegible] fie în enunțările teoretice, fie mai ales în practica [illegible] gîndire a lui Derrida, că are nişte moduri de a se da, nu[illegible] dislocări, care nu sînt totalmente echivalente cu alte[illegible] "diferindă mereu, urma nu e niciodată astfel în prezent[illegible]



[illegible] sine. Ea se anulează prezentîndu-se, devine surdă [illegible]sunînd... Acestei mişcări, i se poate întotdeauna descoperi [illegible] urma ce o anunță și o păstrează în discursul metafizic, și [illegible] ales în discursul contemporan ce spune închiderea [illegible]ontologiei" (de exemplu la Nietzsche, Freud, Levinas; și [illegible] ales, la Heidegger)[6]. Există, în textul metafizicii - [illegible]dică în orice text caracterizat de urmă și de dispariția [illegible]rmei - pliuri, margini, zone în care se surprinde mai bine [illegible] urma acestei mişcări de dispariție. Gîndirea diferenței, ca [illegible]ndire de reluare a urmei (reperare de urme, și în același [illegible]mp reducere a orice la urmă), lucrează pe texte căutînd în [illegible]le ceea ce în alt loc Derrida numeşte *indecidabilele*: [illegible]rmeni, noțiuni, concepte-simulacru, ca de exemplu: leac, [illegible]pliment, himeneu, marcă-margine, și desigur diferanță - [illegible]are alcătuiesc diferența fără să fie la rîndul lor concepte [illegible]ferențiabile, de-cidabile și distinctive față de altele[6]. A [illegible]cra pe nişte indecidabile, aşa cum face Derrida, înseamnă [illegible] deconstrui textul metafizicii arătînd că opozițiile în care [illegible] se articulează sînt numai diferențe; în același timp sînt [illegible] mult și mai puțin decît nişte opoziții: mai puțin, [illegible]trucît termenii opuși se dau *nu* în corespondență cu o [illegible]tructură originară fracturată, ci doar în virtutea unei de-[illegible], a unei aruncări cu zarul, care le constituie ca opuse [illegible] nici un temei; dar această de-cizie nu e locul unei [illegible]sibile concilieri, deoarece ea este un non-loc, la rîndul [illegible] este pură urmă a unui original care nu se dă și nu se [illegible]te da, iar în acest sens indecidabilul dezvăluie opoziția [illegible] fiind mai mult decît opoziție, pentru că o arată ca fiind [illegible] nedepăşit. Dualitatea ireductibilă la unitate este astfel [illegible]ntagiată de un delir ce o multiplică într-un proces fără [illegible]şit. În pofida acestui delir, însă, indecidabilele rămîn un

soi de loc privilegiat în care se surprinde mişcarea diferenţei ca diferanţă.

Se conturează astfel cele două puncte caracteristice ale gîndirii derridiene a diferenţei: a) diferanţa este o atare indicibilă şi se arată numai în momentul în care apune în lanţul infinit deschis al diferenţelor, al simulacrelor ce constituie istoria culturii occidentale (dar şi a oricărei culturi, fiindcă, lăsînd la o parte articulările heideggeriene ale istoriei fiinţei, nu se mai poate vorbi de o epocă a metafizicii sau de momente caracterizate înlăuntrul acesteia); b) "a spune", chiar şi într-un sens extrem de limitat, diferanţa, lucrînd pe indecidabilul posibil, şi "face diferenţă", distinge scriitura derridiană de aceea a textelor metafizice pe care ea se străduie să le deconstruiască. Dar tocmai în virtutea lui (a), a spune diferenţa e posibil numai ca o rămînere în cadrul acelei metafizici care să-i erodeze marginile, sau mai bine, care să rescrie textul metafizicii *în mod parodic*. Gîndul diferenţei are un caracter contemplativ aparte; el se desfăşoară, într-adevăr, ca pură reduplicare parodistică a metafizicii, tocmai pentru că nu poate, în linie de principiu, să nu împărtăşească statutul de simulacru ce caracterizează orice text metafizic, dar în definitiv orice alt text. Ceea ce va distinge gîndirea deconstructivă va fi numai o atitudine diferită în exerciţiul jocului simulacrelor; adică o poziţie diferită a conştiinţei, producerea de simulacre, sau de metafore, conştiente că sînt metafore. E ceea ce se va explicitat, şi poate simplificat în exces, la discipolii lui Derrida care s-au dedicat interpretării operei lui Nietzsche, care apare, din punctul lor de vedere, ca iniţiatorul acestei practici de rescriere parodică a textului metafizic. Parodia



este unicul mod de a "face diferenţă" într-o situaţie în care orice diferenţiere este întotdeauna numai un proces de duplicare a urmei, adică în care absolutizarea diferenţei a exclus orice posibilitate de diferenţiere. Dar parodia se definieşte numai printr-o poziţie a conştiinţei; care este un element clasic al arsenalului metafizic şi al gîndirii prezenţei. Această reîntoarcere a conştiinţei corespunde numai "reîntoarcerii" unui alt element clasic al gîndirii prezenţei, noţiunea de structură. Într-un studiu din 1963, *Forţă şi semnificaţie*, într-o pagină ce reaminteşte figurile nietzscheene ale lui Apolon şi Dionysos, Derrida scrie că divergenţa dintre Apolon şi Dionysos, sau mai degrabă diferenţa internă care-l munceşte pe Dionysos însuşi ca divergenţă între elan şi structură, "nu este în istorie". Este şi ea, într-un sens neobişnuit, o structură originară..."[9]. Chiar raportarea preferată a lui Derrida la lingvistica structurală (foarte explicită chiar în studiul *La différance*) şi la psihanaliza lacaniană se mişcă în sensul unei rigidizări metafizice a noţiunii de diferenţă; chiar dacă în sens neobişnuit, ea este, cu toate consecinţele, o arhi-structură ce se opune diametral diferenţei ontologice heideggeriene ca aspect al eventualităţii şi, deci, şi al istoricităţii, al fiinţei; diferenţa ca arhistructură nu e în istorie, nu se petrece niciodată, dar atunci realizează, chiar şi sub acest aspect, o reîntoarcere la cea mai clasică calificare a fiinţei metafizice, eternitatea (faptul că ea ar fi însă, o eternitate a urmei, o eternitate neomogenă sau marcată de o absenţă imposibil de umplut, nu constituie un element alternativ faţă de metafizică).

Dacă la Derrida diferenţa se dizolvă, pe cît se pare, în urmare a absolutizării ei, care tinde să-i confere din nou

toate caracteristicile fiinţei metafizice, Gilles Deleuze procedează pe baza aceloraşi premise ca şi Derrida, dar într-un sens ce vrea să lichideze orice posibilitate de echivocă reîntoarcere la structuri şi la metafizică.

Dintre cei doi poli între care se mişcă diferenţa derridiană, acela al arhi-structurii şi acela al simulacrului, Deleuze îl izolează pe acesta din urmă. Repetarea nu e repetare a unei diferenţe originare, a unei prime urme, ci dă naştere ea însăşi unicei diferenţe, şi anume diferenţelor totdeauna diverse ale simulacrelor. De la bun început diferenţa are pentru Deleuze sensul pe care-l are pentru Derrida: înseamnă într-adevăr că orice pretinsă imediatitate este deja dintotdeauna duplicare, şi anume duplicare a unui original care nu există. "A răsturna platonismul", scrie Deleuze, "înseamnă asta: a nega primatul unui original asupra copiei, al unui model asupra imaginii. A glorifica domnia simulacrelor şi a reflexelor".[10] Este şi aceasta tocmai sensul pe care Derrida îl atribuie noţiunii sale de arhi-urmă. Totuşi, la el, această noţiune nu are numai acest sens. Insistenţa lui Derrida asupra indecidabilelor, asupra acelor zone ale textului metafizicii în care mişcarea de apariţie-dispariţie a diferenţei se dă în mod privilegiat, înseamnă că această gîndire are un alt sens dincolo de acela al unei simple negări a oricărei forme de prezenţă a originii. Gîndirea deconstructivă, într-adevăr, deşi vrea să se distingă de gîndirea metafizică pură şi simplă (şi deci şi de gîndirea prezenţei) trebuie neapărat să se raporteze la o arhi-structură; chiar şi cînd această raportare s-ar dovedi ca fiind doar rescriere parodică a textului metafizic, poziţia conştiinţei care constituie parodia se dă numai întrucît contrapune, diferenţelor neconştiente, un soi de diferenţă



primă. Însă dacă, pe de altă parte, se afirmă diferenţa ca universalitate a simulacrului, a duplicării fără model, orice deosebire între simulacre, orice ierarhie între urme e arbitrară şi, dacă nu se recunoaşte explicit ca atare, se produce mitologii metafizice. Pe această bază Deleuze, în opera scrisă în colaborare cu Guattari, *L'Antioedipe*[11], supune unei critici radicale "recodificările" pe care şi Marx şi Freud, care totuşi au pus bazele dezvăluirii realului ca simulacru (ideologie, sublimare), le operează identificînd locuri privilegiate ale constituirii acestuia: economia raporturilor de producţie, economia relaţiilor familiale. Lacan însuşi, care totuşi, după Deleuze, a făcut un pas decisiv eliberînd recodificarea freudiană de zorzoanele ei mitice (Oedipul), despărţind funcţia Tatălui de tatăl real, Fallusul de penis, a conservat totuşi o structură rigidă de funcţii simbolice[12]. Chiar polemica lui Deleuze împotriva psihanalizei şi a marxismului, aşadar, e o variantă a interpretării diferenţei ca purificare a simulacrului de orice referire la structuri.

Ce se întîmplă aici, cu diferenţa? O filosofie a simulacrului care glorifică duplicarea stîrnită de un libidou fără canalizări, nici coduri, pe acel "corp fără organe", se mai poate oare numi, în vreun sens, o filosofie a diferenţei? Poate că da, însă numai cu condiţia ca diferenţa să fie acum o pură noţiune energetică, asemănătoare cu o denivelare de forţe care face posibile fluxurile, procesele de schimb ale vieţii. Acesta este de fapt rezultatul gîndirii lui Deleuze, în care se simte reluarea vitalismului bergsonian, care a fost întotdeauna unul dintre inspiratorii operei sale. În timp ce diferenţa se reduce totalmente la a indica denivelări care fac posibile

mişcările vieţii, rămîne netematizată cealaltă diferenţă, aceea dintre instituirea codurilor şi de-stituirea lor. Vitalismul aici funcţionează în sensul că alternanţa de codificări şi de de-teritorializări, rigidizări canalizatoare şi eliberare a fluxurilor, e raportată tot numai şi numai la viaţă şi la ritmurile ei, fără o efectivă problematizare.

Atît dizolvarea diferenţei, pe care o întîlnim la Derrida, cît şi aceea pe care o întîlnim la Deleuze, se revendică, pe bună dreptate, de la nişte aspecte esenţiale ale filosofiei nietzscheene a eternei reîntoarceri. Diferenţa ca arhi-structură a unui proces infinit de repetare este eterna reîntoarcere înţeleasă ca lege a fiinţei, ca fatum şi negare a istoricităţii lineare ebraico-creştine în favoarea unei circularităţi de tip grecesc; diferenţa ca glorificare a simulacrului este în schimb dansul şi rîsul lui Zarathustra, reîntoarcerea ca inocenţă a devenirii, acel *Wille zur Macht*[13]. Însă totuşi, tocmai aceste două aspecte ale eternei reîntoarceri, sînt cele pe care Zarathustra le stigmatizează ca pe o interpretare parţială şi superficială a ideii. Animalelor lui, care enunţă ideea reîntoarcerii în formă de dans etern întorcător al tuturor lucrurilor, Zarathustra le răspunde: "O, voi, flaşnete mucalite şi şirete ce cînt nimicuri... Aţi şi scos de aici un cîntecel de flaşnetă". Ceea ce animalele au transformat în cîntec e suferinţa pe care Zarathustra a trebuit s-o suporte pentru a-i muşca şarpelui capul ce i s-a strecurat printre fălci.[14] Acest şarpe e acelaşi ce apare în "Viziunea şi enigma", în aceeaşi parte a cărţii din Zarathustra; şi acolo, păstorul căruia şarpele i-a intrat între fălci trebuie să se elibereze muşcîndu-i capul. Aceasta muşcătură e momentul instituirii eternei reîntoarceri şi tocmai acesta e lucrul care în interpretarea eternei



reîntoarceri dată de gîndirea diferenţei e înlăturat şi dispare. Nu se poate într-adevăr, identifica această muşcătură, şi ceea ce, verosimil, Nietzsche înţelege printr-o imagine ca aceasta, nici cu pura şi simpla rescriere parodică a metafizicii, care în definitiv canonizează arhi-structura diferenţei, făcînd-o obiect al unei prize de conştiinţă de tip spinozist; nici cu glorificarea simulacrului, în care pînă şi ultimul element diferenţiator al diferanţei derridiene - distingerea de o arhi-structură - este suprimat în favoarea unei pure şi simple practici a diferenţei ca repetare nedefinită. Semnificaţia de-cisivă[1], chiar într-un sens deloc psihologic şi voluntarist, a parabolei nietzscheene, pare în schimb să nu fi fost înlăturată în concepţia heideggeriană a diferenţei ontologice, iar aceasta este, după părerea mea, ceea ce dă deosebirea dintre Heidegger şi gîndirea (dizolvării) diferenţei. Punctul discriminator e tocmai acela pe care-l semnalează Derrida în concluzia deja citată din *Différance*: Heidegger, în efortul său de a gîndi diferenţa ontologică, e împins de nostalgia unui raport cu fiinţa diferit de acela al uitării ce caracterizează gîndirea metafizică. Nu este vorba, desigur, de o nostalgie pentru un a se da al fiinţei în dimensiunea prezenţei: esenţa fiinţei ce ar trebui să fie numită de cuvîntul de care vorbeşte studiul despre Anaximandru e un *Wesen* care e dintotdeauna *Ereignis*-ul stabilirii unei relaţii de diferenţă între fiinţă şi fiinţare. A numi diferenţa, sau, aşa cum spune Heidegger în altă parte, "a gîndi diferenţa

---

[1] Scrierea cu cratimă a cuvîntului (în orig. *de-cisivo*) face apel la sensul său etimologic de *a tăia, a separa*, ca gesturi specifice *deciziei*. (n.t.)

ca diferenţă" (ID, 37), nu înseamnă a lua cunoştinţa, în mod repetitiv, de o structură. Preocuparea că a numi diferenţa numind-o diferenţă ontologică ar fi deja o recădere în orizontul metafizicii, duce la golirea diferenţei de orice conţinut, şi în definitiv la a-i lua acesteia orice relevanţă: dacă nu diferenţa dintre fiinţă şi fiinţare e aceea despre care e vorba, sîntem lăsaţi în faţa unei pure şi simple afirmaţii - metafizice - a neomogenităţii a ceea ce metafizica numeşte real, unul, fiinţă. Această neomogenitate este - adică se diferenţiază, se dă, se desfăşoară întotdeauna şi pentru totdeauna. Unicul lucru ce se poate schimba este atitudinea conştiinţei în faţa ei. În loc să luăm fiinţa ca omogenă, e vorba s-o deconstruim. Dar deconstrucţia nu face parte din diferenţă, care, ca arhistructură, este dintotdeauna desfăşurată şi disponibilă se află, în schimb, faţă de ea în raportul speculativ-reprezentativ, pe care metafizica l-a stabilit întotdeauna între fiinţă şi gîndire. Pentru Heidegger, însă, faptul că diferenţa e ontologică, şi că priveşte fiinţa în raportul ei cu fiinţările, înseamnă şi că acest raport, şi deci şi fiinţa însăşi, cuprinde, înainte de toate, şi modul de a se raporta al *Dasein*-ului la diferenţă. Diferenţa e istorie a fiinţei, eveniment: ca atare, antrenează omul, îl priveşte în acel *Brauch*, în acea "păstrare" prin care Heidegger traduce termenul *chreòn* al lui Anaximandru.

Ce anume poate să însemne, pentru om şi pentru istoria lui, precum şi pentru istoria fiinţei ca peripeţie a fiinţei (şi nu ca repetare a unei arhi-structuri imutabile), a gîndi diferenţa ca diferenţă? Termenul pe care Heidegger îl foloseşte mai constant pentru a indica acest tip de gîndire e *An-denken*. *An-denken* înseamnă mai întîi de toate



amintire, memorie, rememorare. *An-denken* e gîndirea care, odrucît aminteşte diferenţa, aminteşte fiinţa. Nu este vorba însă, de o rememorare care să facă prezent ceva ce nu mai-este-prezent, şi care alte dăţi a fost astfel, nu e o "efemeră prezentificare a trecutului" (WD, 159). Nu se poate aminti fiinţa în sensul de a o reface-prezentă, pentru că prezentă nu a fost niciodată; a o reaminti are mai degrabă de a face cu un a-şi lua rămas bun de la ea *(Verabschieden)* (WD, 158-59). Pînă aici pare că gîndirea diferenţei ca gîndire a urmei a rămas fidelă lecţiei heideggeriene. Dar ceea ce-l interesează pe Heidegger în noţiunea de *An-denken* nu e desigur numai afirmarea unei absenţe originare care ar constitui fiinţa, de-stituind-o. Dacă ne întoarcem la motivaţiile care, încă din *Fiinţă şi timp*, pun bazele pentru dezvoltarea succesivă a meditaţiei asupra diferenţei, se va vedea că, aşa cum a lămurit Gadamer în unele pagini din *Wahrheit und Methode*[15], ceea ce-l preocupă pe Heidegger este să situeze problematica husserliană a constituirii într-un orizont care să depăşească definitiv transcendentalismul; ceea ce i se dă în prezenţă unui subiect cunoscător i se dă într-un orizont care nu e acela al eului transcendental, ci e un orizont istoriceşte constituit, aruncat şi finit. Locul în care se anunţă pentru prima oară la Heidegger diferenţa ontologică este non-coincidenţa dintre orizontul prezenţei şi fiinţare ca fiind-prezentă; această non-coincidenţă stă la baza raportului identificat de Heidegger între fiinţă şi timp. Aceasta e ceea ce va avea răsunet în scrierile succesive ale lui Heidegger acolo unde el va vorbi despre cerinţa de a gîndi *Anwesen*-ul ca *An-wesen-lassen* (cf. ZSD, 5). Ceea ce gîndirea metafizică, suprapunînd fiinţa pe fiinţare, uită, nu este atît diferenţa ca structură de absenţă constitutivă - şi de-

stitutivă - a oricărei prezenţe; ci e acel a face-să fie-prezent care guvernează şi face posibilă orice prezenţă determinată. Din acest punct de vedere, diferenţa ontologică coincide cu însăşi finitudinea şi caracterul de-a-fi-aruncat istoricesc al *Dasein*-ului: importanţa pe care hermeneutica o are încă din *Sein und Zeit*, şi pe care o cîştigă tot mai mult în operele succesive, indică, cu destulă claritate, în ce sens evoluează strădania lui Heidegger către o gîndire care să "reamintească" fiinţa şi diferenţa: dacă fiinţa se dă, şi se întîmplă, ca instituire de orizonturi istorice în care *Dasein*-ul întîlneşte fiinţările, şi în felul acesta se desfăşoară ca temporalitate, a gîndi reamintind fiinţa înseamnă înainte de toate a reaşeza ceea ce e prezent în acele orizonturi care îl guvernează în al său a fi-prezent. Această aşezare (*Er-örterung*) este gîndirea rememoratoare care se poate substitui metafizicii şi pretenţiei ei de a defini odată pentru totdeauna structurile fiinţei. Noţiunea de *Er-örterung* hermeneutică este gîndirea care co-respunde fiinţei ca *eveniment*.

Dar către ce anume ţinteşte *Andenken*-ul? De ce ar trebui să gîndim *An-wesen*-ul ca *An-wesen-lassen* mai degrabă decît să suprapunem prezenţa peste a fi-prezent? Heidegger cel din *Sein und Zeit* este, încă, profund influenţat de cerinţa de a sesiza ceea ce există *ursprünglich* în orice fenomen, iar acest "originar" se dă numai atunci cînd s-ar surprinde totalitatea fenomenului luat în examinare (în felul acesta se introduce, de exemplu, tematica lui a fi-pentru-moarte). Cercetarea totalităţii structurilor fenomenului, şi mai ales ale *Dasein*-ului, are însă o dublă valenţă, care s-ar putea rezuma evidenţiind două semnificaţii ale termenului *sens*. Căutînd să surprindă



sensul fiecărui fenomen, şi mai ales sensul fiinţei ca orizont în care se dau structurile constitutive ale fiinţărilor, deci ca totalitate de care cunoaşterea poate să dispună, Heidegger descoperă sensul fiinţei ca *direcţie* în care *Dasein*-ul e tras în afara oricărui centru, printr-o deposedare - fiinţa ca sens în care *Dasein*-ul se mişcă fără posibilitatea de a găsi un punct ferm. Prima semnificaţie a căutării sensului fiinţei e evidentă în tot acel relief pe care îl au, în *Sein und Zeit*, noţiuni cum sînt cele de autenticitate şi de decizie; e vorba cu adevărat de a ajunge la orizontul ce guvernează, pentru a nu mai fi "puşi" în el în mod pasiv, pentru a nu fi jucaţi, mai întîi de toate, în forma asumării acritice a acelui "man" [se] anonim. A reaminti diferenţa dintre fiinţă şi fiinţări înseamnă, într-o primă aproximare, a ne înstăpîni pe orizontul în care suntem aruncaţi. Această apropriere nu e niciodată completă, evident, dar direcţia în care avansează *Sein und Zeit* - prin căutarea de structuri originare, de totalitate, de decizie şi autenticitate - este, înainte de toate, şi aceasta. Din acest punct de vedere, se înţelege de ce rezultatul meditaţiei asupra diferenţei ontologice este gîndirea hermeneutică, ca efort de a constitui sensul a ceea ce e prezent pornind de la conexiunile lui cu trecutul şi cu viitorul. Dar ceea ce îngăduie să se constituie *Dasein*-ul ca totalitate, atît ca o continuitate a existenţei individuale, cît şi ca o continuitate a acesteia cu celelalte existenţe - este capacitatea sa constitutivă de a muri. Posibilitatea cea mai proprie a *Dasein*-ului, aceea de a fi lipsit de orice altă posibilitate, constituie şi diferitele posibilităţi care se dau dincoace de ea în natura lor de posibilităţi, conferind existenţei capacitatea de a trece de la una la alta printr-un

*discursus* ce o face posibilă ca ţesătură-text unitară. Posibilităţile ce i se prezintă *Dasein*-ului în *continuum*-ul existenţei sale individuale sunt dintotdeauna, la rîndul lor, legate şi de ceea ce se cheamă banal istorie (sînt, de exemplu, condiţii, meserii, opere, limbaje, care îşi au rostul în contexte specifice lor, nişte evoluări, nişte destine), şi aceasta tot în virtutea acelei istoricităţi a *Dasein*-ului deschisă de faptul său de a fi-pentru-moarte. Hermeneutica ce interpretează toate aceste componente ale efectivităţii este foarte departe de deconstrucţia textului metafizic la care se aplică gîndirea diferenţei, reparcurgînd repetiţiv structura-bază a absenţei; şi nu este cîtuşi de puţin, în schimb, producţia delirantă de simulacre mereu noi, fără nici o înrădăcinare şi nici o "responsabilitate". În hermeneutica heideggeriană, legătura cu ştiinţele spiritului şi cu problematica metodei lor rămîne, oricum, determinantă, chiar dacă sfera metodologică este depăşită. Tocmai pentru că e gîndită ca diferenţă ontologică, adică ca diferenţă între fiinţă şi fiinţări, altfel spus între *Lichtung*, sau orizont, şi ceea-ce-este-prezent, diferenţa nu dă naştere pur şi simplu repetării de structuri mereu aceleaşi, ci se desfăşoară ca acea divergenţă de fiecare dată marcată istoriceşte, dintre un orizont de-terminant, *bestimmend*, adică o anumită epocă istorică şi ceea ce în înlăuntrul ei se dă ca prezent.

Însă sensul fiinţei este şi sens în cea de a doua semnificaţie pe care ni s-a părut că o putem indica; sens ca direcţie în care *Dasein*-ul este tras printr-un proces de derivă şi de deposedare ce suspendă tot conţinutul existenţei, ca şi context de semnificaţii, ca înlănţuire de întemeietoare-întemeiate, de o discontinuitate de bază



*Dasein*-ul, într-adevăr, se constituie ca un tot pornind de la anticiparea decisă a propriei morţi; adică pornind de la un raport cu propria-i nimicire. Astfel încît meditaţia hermeneutică, atît ca reflecţie asupra fenomenului interpretării, cît şi ca exerciţiu efectiv de reconstituire de orizonturi istorico-culturale, e expusă în ultimă analiză unei instanţe de exfundare. Cu toate acestea, nu numai că totalitatea de semnificat care se construieşte prin hermeneutică este, *în ultimul rînd* suspendată de această instanţă exfundatoare, care o suspendă în definitivitatea ei; dar chiar înlăuntrul hermeneuticii ca pură sforţare de *Erfahrung*, adică, în mod primar, de integrare a prezenţei în orizontul lui a face-să-fie-prezent, se anunţă deja o instanţă de exfundare, care suspendă deplinătatea acelei "recollection du sens" (ca să folosim un termen al lui Ricoeur), şi împinge în schimb *Dasein*-ul în direcţia unei derive ce nu se lasă cuprinsă şi dominată. Chiar şi numai la nivelul reconstrucţiei sensului, adică al integrării prezentului în orizontul de trecut şi viitor de care este el definit, există ceva care rezistă şi face imposibilă integrarea: *altul*, celălalt *Dasein* care marchează permanent cu sine "elementele" - semnificaţii, opere, întîmplări, instituţii, - pe care trebuie să le integrăm în orizont. Mi se pare, deşi Gadamer în *Adevăr şi metodă* vorbeşte puţin despre diferenţa ontologică (iar acesta e un fapt despre care merită totuşi să ne întrebăm), că poziţia centrală, pe care o are în hermeneutica gadameriană *dialogul*, atestă persistenţa în ea a acestui element fundamental al gîndirii lui Heidegger. Tocmai prezenţa unei pluralităţi de *Dasein*-i este aceea care nu permite să gîndim integrarea hermeneutică a orizontului prezenţei ca pe o *Aufhebung* dialectică.

Rezistenţa celuilalt la integrare, fapt pentru care [illegible] numita *Horizontverschmelzung* e totdeauna numai provizorie, nu e un accident istoric pe care, luînd ca model idealul unei societăţi fundamental integrate, ar trebui să-l justificăm şi să-l explicăm (cum gîndeşte Habermas în discutarea de către el a hermeneuticii gadameriene în *Logica ştiinţelor sociale*)[16]. Dimpotrivă, cum a arătat Schleiermacher[17], aşa-zisul *Missverstehen* e condiţia naturală de la care porneşte orice interpretare şi rămîne într-un anume sens, şi punctul ei de sosire, întrucît celălalt nu se lasă niciodată absorbit în orizontul interpretului. Sau mai bine zis: fuziunea orizontului are loc în măsura în care fiecare dintre interlocutori "renunţă" la orizontul propriu, nu renunţă la a avea un orizont, dar renunţă la a-l mai gestiona ca al său propriu, la a dispune de el. Modurile în care are loc de fapt, în societate, integrarea orizonturilor individuale în orizonturi anonime suprapersonale, care de altfel stau şi la baza constituirii orizonturilor individuale, moduri ce au fost descrise cu eficacitate de Gadamer prin noţiunea de *joc* luată mai ales în semnificaţia sa *expropriantă*, atestă acest fenomen de permanentă "renunţare". Întreaga comunicare socială e un loc al desfăşurării diferenţei ontologice, în măsura în care în ea se realizează dublul joc de integrare şi de exfundare care e jocul dintre *Anwesen* şi *Anwesen-lassen*, joc căruia *Andenken*-ul îi acordă atenţie şi numai aşa se îndreaptă spre a gîndi din nou autentic fiinţa.

Chiar dacă acest nex între diferenţă ontologică - dialog -social - exfundare are nevoie de elaborări ulterioară, mi se pare că se poate spune încă de pe acum că diferenţa ontologică heideggeriană e aceea care poate



indice calea pentru o regîndire radicală a hermeneuticii, care să o dezvolte ca pe o teorie "ontologică" a comunicării sociale: mă gîndesc aici fie la paşii făcuţi în acest sens de Karl Otto Apel, în care este central conceptul de comunicare; fie la încercările mai recente de integrare a noţiunii de diferenţă într-o filosofie a comunicării care să beneficieze şi de teoria sistemelor (de exemplu, Wilden, în *System and Structure*)[18].

Dar există şi o a doua direcţie către care, după părerea mea, ţinteşte noţiunea heideggeriană de diferenţă ontologică, citită cu atenţie în intenţiile şi implicaţiile ei originare. Am spus că un al doilea sens, şi mai fundamental, în care diferenţa ontologică pare să semnifice nu o integrare a orizontului prezenţei, ci o exfundare a lui este conexiunea lui cu fiinţa-pentru-moarte. Diferenţa este în chip originar aceea care distinge *Anwesenlassen*-ul, orizontul temporaliceşte articulat, de ceea-ce-este-prezent. La situarea a ceea ce este prezent în orizont, eliberîndu-se de sub dominarea simplei-prezenţe, *Dasein*-ul accede numai întrucît se constituie ca o continuitate istorică dotată cu sens, şi aceasta în virtutea anticipării decise a propriei morţi, care ca posibilitate autentică (şi ca autentică posibilitate) face celelate posibilităţi ale *Dasein*-ului disponibile să se aranjeze într-un context. Dar deşi funcţionează mai întîi de toate în acest sens, de constituire a istoricităţii *Dasein*-ului ca un *continuum*, şi deci ca un *An-denken* ce reaminteşte diferenţa dintre *Anwesen* şi *Anwesenlassen*, fiinţa-pentru-moarte arată şi faptul că continuitatea istorică a *Dasein*-ului e minată la bază de o discontinuitate, fiind fundată pe (posibila) nimicire a *Dasein*-ului. La această semnificaţie exfundatoare a morţii,

se referă, cred, unele pagini din ultima parte din *Satz vom Grund*, unde acea *lösende Bindung* - legătura eliberatoare care ne leagă de tradiţia gîndirii - adică integrarea prezentului în orizontul hermeneutic ce-l guvernează - este invocată pentru a "justifica" acel salt care, amintind de imaginea heracliteană a lui *aion* ca un copil divin ce se joacă, voieşte să gîndească nexul dintre fiinţă şi *Grund*, fiinţă şi *Ab-grund*, pornind de la *jocul* în care "sîntem purtaţi ca muritori, ca unii ce sîntem ceea ce sîntem numai întrucît locuim în vecinătatea morţii..." (SVG, 186). Cu toate că nu se poate aici analiza detaliat acest text din *Satz vom Grund*, ni se pare a putea spune că, potrivit lui, la apelul principiului de raţiune, care cheamă la construirea ţesăturii-text a experienţei ca înlănţuire întemeiată, răspunde şi un apel mai originar, acela de a recunoaşte tot acest context ca fiind suspendat de o condiţie *"ab-gründlich"* fără temei: *aion* e un copil ce se joacă; dar acestui apel al *Ab-grund*-ului, al jocului abisal, noi îi corespundem numai ca fiind muritori: decizia anticipatoare a morţii, care în *Sein und Zeit*, are funcţia de a constitui existenţa ca o continuitate istorică, funcţionează şi ca suspendare a continuităţii existenţei de un joc abisal. Întrebarea care considerăm că trebuie pusă, pentru a începe să parcurgem ceea ce, alături de radicalizarea hermeneuticii într-o teorie generală a comunicării, şi a comunicării generalizate, pare să fie a doua cale pe care diferenţa ontologică o indică gîndirii de astăzi, e aceasta: este oare aşa de evident că fiinţa-pentru-moarte heideggeriană trebuie citită în cheie riguros ontologică, adică fără de nici un raport cu realitatea *ontică* a pieirii, şi deci cu dimensiunile naturale, biologice, animale, ale *Dasein*-ului ca fiinţă vie? Exfundarea



contextului existenţei în direcţia *Ab-grund*-ului n-ar trebui să însemne oare - dacă nu voieşte să se piardă în jocurile diferenţei-repetiţii în care s-a pierdut "gîndirea diferenţei" - că continuitatea contextului istorico-hermeneutic al existării se fundează-exfundează şi pe o naturalitate, pe o animalitate, sau chiar, dacă vrem, pe o tăcere care nu e numai aceea ce stă ca interval între cuvinte şi face astfel posibil jocul diferenţial al semnificantului, ci este efectiva *tăcere animală* din care pro-vine cuvîntul omului şi la care, într-un sens ce rămîne încă de investigat, ne raportăm?

O dezvoltare a diferenţei ontologice în sensul unei teorii a comunicării generalizate (care ar beneficia de contribuţiile psihologiei, ale teoriei informaţiei, ale studiilor asupra pragmaticii comunicării, ale teoriei sistemelor) ar presupune astfel să i se alăture o remeditare a diferenţei ontologice ca luare în considerare a naturii ca fond-fundal-exfundare naturală a culturii. De altfel, chiar dezvoltîndu-se ca teorie a comunicării generalizate, hermeneutica întîlneşte genetica, biologia, etologia. Este vorba de nişte aperturi care cer, pentru a se întemeia din punct de vedere al diferenţei, o recitire răbdătoare a noţiunii heideggeriene de a fi-pentru-moarte aşa cum evoluează ea de la *Sein und Zeit* pînă la operele mai recente. Numai aşa se va putea spune dacă această asumare a fiinţei-pentru-moarte ca indicînd o fundare biologico-naturală a culturii are sens dintr-un punct de vedere heideggerian. Oricum, şi oricare ar fi rezultatele cercetării, diferenţa ontologică pare că poate să constituie, şi în această direcţie, o posibilă aventură pentru gîndire.

NOTE

1. Acum în *Marges de la philosophie*, cit.
2. Cf. *Marges de la philosophie*, cit., p.29. Textul lui Heid[illegible] se află în Hw, p.342.
3. *Marges*, cit., p.28.
4. *Marges*, cit., p.7.
5. *Marges*, cit., p.28.
6. *Marges*, cit., p.6.
7. Asupra acestor concepte vezi frumoasa introducere a [illegible] G.Sertoli la traducerea italiană, cit., din J.Derrida, *Po[illegible]* [illegible] apendicele lui L.Finas la același volum.
8. De exemplu în studii ca acela al lui S.Kofman, *Nietz[illegible] la métaphore*, cit.; despre care vezi și studiul nostru *Nie[illegible] heute?* în "Philosophische Rundschau", 1977, pp.67-91
9. Cf. *Scriitura și diferența*, cit.
10. *Differenza e ripetizione*, trad.it. de G.Guglielmi, Bologna, Il Mulino, 1971, p.113.
11. Paris, Minuit, 1972; trad.it. de A.Fontana, Torino, Einaudi, 1975.
12. Cf. *L'anti-Edipo*, trad.it. cit., p.92.
13. A se vedea, în legătură cu aceasta, *Nietzsche e la filosofia*, de G.Deleuze; trad.it. de S.Tassinari, Firenze, Colportage, 19[illegible] și introducerea mea la acest volum.
14. Cf. *Așa grăit-a Zarathustra*, partea a III-a, "Convalescentul"
15. *Adevăr și metodă*, trad.it. cit., p.287 și urm.
16. Cf. J.Habermas, *Logica delle scienze sociali*, cit., p.21[illegible] și urm.
17. Cf. *Hermeneutik*, ed. Kimmerle, Heidelberg. Winter, 19[illegible] p.86
18. A.Wilden, *System and Structure*, Londra, Tavistock, 197[illegible]



## VII - *Dialectică și diferență*

Ceea ce se dă mereu din nou de gîndit în meditația lui Heidegger este ceea ce ar putea fi indicat ca fiind raportul dintre *An-denken* și *Ge-Stell*. Primul termen, *An-denken*, indică gîndirea rememoratoare, aceea care ar trebui să se pună într-o condiție diferită față de uitarea metafizică a ființei; cel de al doilea - pe care în altă parte am propus să îl traducem cu im-punere[1] - este termenul prin care Heidegger descrie "zodia" în care omul modern se găsește, la sfîrșitul epocii metafizicii și în momentul triumfului tehnicii: *Ge-Stell* este "ansamblul" lui *Stellen*, adică al întregii "puneri" în care după Heidegger constă lumea tehnică: condiția în care omul e provocat să provoace funcționarea la mereu noi "sarcini" (VA, 14, n.), printr-o impunere generală a calculului și a planificării ce ne face să ne gîndim, prin multe trăsături, la lumea "totalmente administrată" a lui Adorno și a frankfurtienilor. Ceea ce constituie o problemă, în raportul dintre *An-denken* și *Ge-Stell*, este că acești termeni sînt opuși și contradictorii: nu este variabilă pentru Heidegger teza "să ieșim din *Ge-stell* către *An-denken*", care ar face din el un gînditor nostalgic după o lume de raporturi "autentice" împotriva nivelării și de-istoricizării efectuate de tehnică; dimpotrivă, tot mereu în scrierile sale, alături de texte ce par a se situa în acest filon al criticării tehnicii ca "alienare", se anunță o atitudine de apreciere "pozitivă" a tehnicii în vederea depășirii metafizicii; aceasta, însă, în direcția *An-denken*-ului, fapt ce exclude ca depășirea metafizicii să se poată realiza ca lichidare a oricărei rememorări, și ca pură

adecvare a omului la "provocarea" deistoricizării tehnologice a lumii. Această atitudine heideggeriană, dacă am voi s-o evaluăm prin acest criteriu, este de o "actualitate" extremă: se leagă de aspectele cele mai stimulatoare şi încă vii ale unei anume gîndiri a secolului al XX-lea - de la Simmel la Bloch şi la Benjamin. Cu atît mai radicală şi mai problematică, la Heidegger, este tocmai insistenţa asupra dimensiunii *rememoratoare* a *An-denkenului*, care pare că voieşte să încline esenţa tehnicii într-o direcţie ce-i este eterogenă acesteia. Ca şi la Bloch sau la Benjamin, există la Heidegger acceptarea tehnicii ca destin al omului modern; acest destin, însă, nu împinge omul către vreo condiţie total dezrădăcinată faţă de tradiţia umanistă; face însă din el, pentru Heidegger, un soi de *flâneur* a cărui esenţă este, într-un fel oarecare, repetarea (ironică, "pervertită") a experienţei umaniste. Deci, nu "ne părăsim *Ge-Stell*-ul mergînd către *An-denken*"; ci: "către *An-denken* în şi prin *Ge-Stell*".

E vorba oare de vreun mecanism de răsturnare dialectică? Numele lui Hegel ne vine numaidecît în minte nu doar din cauza acestei aparenţe dialectice a procesului de depăşire a metafizicii[2], care pare să comporte o răsturnare şi o posibilă conciliere a opuselor; ci şi pentru că unul dintre cei doi termeni ai opoziţiei, acela care pare să constituie accesul la o gîndire ultrametafizică, e definit în termeni de *rememorare*. Tocmai lămurind cum şi de ce rememorarea din gîndirea ultrametafizică a lui Heidegger nu coincide cu aceea care operează în filosofia lui Hegel se va lămuri cum şi de ce trecerea de la *Ge-Stell* la *An-denken* nu este o răsturnare sau vreo *Auf-hebung* dialectică (Conexiunea dintre discurs despre *Ge-Stell* şi



*Auseinandersetzung* cu Hegel se efectuează explicit în cele două studii pe care Heidegger le-a unit sub titlul *Identität und Differenz*, care ar putea să se intituleze şi "Dialectică şi diferenţă", dat fiind că istoria noţiunii de identitate în tradiţia metafizică se împlineşte tocmai în dialectica hegeliană).

La Hegel, gîndirea se desfăşoară ca memorie pentru că la el adevărul conştiinţei-de-sine, explicitat pentru prima oară în filosofia modernă odată cu Descartes, devine proces de interiorizare a exterioriţăţii articulat în timp. Nexul dintre *speculativitate* (a şti ca ştiinţă de sine însuşi) şi *istoricitate* a gîndirii nu este prin aceasta totalmente clarificat şi "întemeiat": rămîne tot mereu neexplicat *de ce* anume speculativitatea hegeliană trebuie să se identifice cu istoricitatea cunoaşterii. Dar aceasta e însăşi problema onto-teo-logiei, termenul cu care Heidegger descrie dezvoltarea metafizicii care e în acelaşi timp şi teorie a fiinţei ca fiinţă - în structurile ei generale, de exemplu aceea a substanţei - şi teorie a fiinţării supreme de care toate celelalte fiinţări depind. Atît raportul dintre speculativitate şi istoricitate la Hegel, cît şi dubla configurare a metafizicii, ca ontologie şi teologie, sînt conexiuni pe care metafizica le experiază fără să le problematizeze autentic în rădăcina lor comună; a ne reîntoarce la această rădăcină echivalează cu a pune în chestiune metafizica şi - cel puţin într-un anume sens - a ne lua rămas bun de la ea. Chiar dacă nu se ajunge să se dea şi o justificare completă a nexului (şi oricum, a-l justifica ar însemna a rămîne în cadrul gîndirii fundamentului, deci în cadrul metafizicii), rămîne faptul că, la Hegel, *gîndirea este memorie pentru că ştiinţa înseamnă*

*a-se-şti pe sine*: rememorarea de care e vorba în *Fenomenologia spiritului* hegeliană, în felul acesta, se dovedeşte profund marcată de speculativitate. Ceea ce domină în ea este *apropierea*. Conştiinţa care parcurge itinerariul fenomenologic nu "se abandonează" amintirii, ci se înstăpîneşte progresiv pe ceea ce a trăit şi care îi rămăsese încă, fie chiar şi parţial, străin. La Hegel, *Er-innerung*, (amintire, memorie) e înţeles etimologic ca *in-innern*, interiorizare, aducerea în interiorul subiectului a ceea ce iniţial i se dă ca exterior; înainte de a fi rememorare, pentru care Hegel utilizează mai adecvat termenul de *Gedächtnis, Er-innerung* este depozitarea a ceva în cămara memoriei, memorizare; fapt ce înseamnă a dezbrăca, cel puţin pentru început, datul experienţei de particularitatea şi accidentalitatea lui, făcînd din el un termen al istoriei subiectului, inserîndu-l deci într-un context mai universal[3]. Dubla semnificaţie pe care *Er-innerung* o are la Hegel, şi anume: rememorare, dar şi memorizare, interiorizare, se referă la faptul că, pentru el, e vorba de un proces de apropriere organizat în chip rigid teleologic: prima apropriere ce are loc prin interiorizarea datului e numai un pas pe calea unei aproprieri mai complete, aceea care va fi efectuată, nu numai de către imaginaţie, ci şi de *Gedächtnis*. Speculativitate, istoricitate, ordine teleologică a procesului, se înlănţuiesc în mod necesar, în noţiunea hegeliană a gîndirii şi în practicarea de către el a acesteia. "Obiectul (*Sache*) gîndirii e pentru Hegel fiinţa înţeleasă ca gîndirea ce se gîndeşte pe sine însăşi, gîndirea care ajunge la sine însăşi numai în procesul dezvoltării ei speculative, şi deci parcurge grade ale unor forme diferit dezvoltate, iar la început, în mod necesar, cu



totul nedezvoltate" (ID, 34-35).

Uitare şi memorie sînt inextricabil legate în acest mod hegelian de a concepe şi a practica gîndirea (poate că unul dintre primii autori care vor începe să facă lumină asupra acestui nex va fi Nietzsche, în cea de a doua *Consideraţie inactuală*; el îşi datorează şi acestui fapt poziţia sa de ultim gînditor al metafizicii şi prim gînditor de "după" ea); acest nex e relevant pentru că nu-l priveşte numai pe Hegel, ci întreaga tradiţie metafizică ce îşi atinge în el un punct al ei culminant. Apare la Hegel faptul că metafizica - pentru Heidegger, străbate toată istoria gîndirii occidentale, de la Platon la Nietzsche - nu e numai caracterizată prin uitare (uitare a fiinţei în favoarea fiinţării), dar şi, în paralel, prin memoria ca *Er-innerung*, ca apropriere interiorizată. Metafizica e gîndirea ce corespunde unei epoci în care fiinţa se dă omului în orizontul *Grund*-ului, al fundamentului, sau, cu termenul originar grec, al λόγος-ului. Nu există o raţiune (un *Grund*) al acestui fapt: dacă recunoaştem, aşa cum a făcut Heidegger în toată activitatea sa de filosof, începînd de la *Sein und Zeit*, că dominarea noţiunii de fundament e un fapt istorico-cultural (iar aceasta, în definitiv, pentru că fiinţa nu are structuri dincolo de timp, şi orice dare a ei este o *Prägung*, o "amprentă", de fiecare dată, diferită), atunci nu vom putea nici să pretindem şi nici să furnizăm un motiv pentru această dare a fiinţei în lumina fundamentului: se dă, *es gibt*, în această lumină, se petrece potrivit acestei amprente, şi atîta tot. Noi care recunoaştem caracterul istorico-destinal[4] - adică ne-"explicabil" istoriceşte, pe baza unui "înainte" şi a unor conexiuni cu urmare obligatorie - al faptului de a se da al fiinţei ca

fundament, sîntem totodată şi la marginile acestei *Prägung*, sîntem în momentul posibilei depăşiri a metafizicii; *şi este fără să se poată indica un fundament al poziţiei noastre*.

Aici se poate vedea atît extrema apropiere cît şi diametrala opoziţie dintre Heidegger şi Hegel: pentru Hegel, conştiinţa-de-sine absolută a spiritului la încheierea itinerariului fenomenologic e o consecinţă "logică" a procesului realului-raţional; depăşeşte, dar nu dezminte acest proces, îl împlineşte şi-l încheie în sensul că rămîne definitiv pecetluită de el în structura sa, după ce-l va fi interiorizat în totalitate; gîndirea absolută e produsul ultim al cauzaţiilor reale desfăşurate în istorie, ale *logos*-ului ca fundament-cauză eficientă; şi totodată *conştiinţa* desfăşurată a nexurilor şi a necesităţii acestui proces. Poziţia absolută atinsă de conştiinţă e pentru Hegel un *fapt* (adică ceea ce este real e raţional), care însă se defineşte ca perfecta realizare a raţionalului: putem "gîndi" pentru că sîntem într-un anumit punct al istoriei: dar aceasta nu constituie un element de neîntemeiere pentru gîndire pentru că punctul pe care-l ocupăm în istorie e caracterizat ca perfecta coincidenţă între întemeiere (cauzaţie) reală şi explicaţie raţională.

Şi potrivit lui Heidegger putem gîndi tot pentru că ne aflăm într-o anumită colocare istorică. Dar colocarea noastră, care e caracterizată de faptul de a începe şi sesizăm noţiunea de *Prägung* a fiinţei ca *logos* în calitate de *Prägung*, în calitate de pecete istorico-destinală, şi nu ca pînă acum, ca structură "necesară", este totodată şi lipsită de logică, nu are un temei şi nici nu poate să l aibă.

În ce sens procesul, ce culminează cu Hegel reprezintă un nex determinat între uitare şi memorie?



Heidegger numeşte uitare metafizica - adică toată gîndirea occidentală începînd de la Platon, ce se întinde ca teorie generală a fiinţei, onto-logie, şi ca teorie a fiinţării supreme, teo-logia - deoarece o astfel de gîndire a uitat fiinţa în favoarea fiinţării. Dubla configuraţie pe care metafizica a dobîndit-o în istoria ei, ontologie şi teologie, e rodul şi expresia uitării în care ea vieţuieşte: întrebarea asupra fiinţei (ce anume este fiinţa) s-a transformat, într-adevăr, încă de la început într-o întrebare asupra fiinţării de care depind toate celelalte fiinţări: nu este însă evident că fiinţa, care "face ca" fiinţările să fie, trebuie identificată pur şi simplu cu acea fiinţare care le cauzează în existenţă. Faptul că a luat acest lucru drept evident e ceea ce caracterizează metafizica, acea *Prägung* a fiinţei în lumina *Grund*-ului, a temeiului. Odată identificată fiinţa cu *Grund*-ul a fost uitată fiinţa în diferenţa ei faţă de fiinţare, şi s-a deschis calea către cerinţa de reamintire ca întoarcere de la ceea ce este la ceea ce îl cauzează, adică la *Grund*, într-un proces care însă nu se întoarce *in infinitum*, ci se opreşte la fiinţarea "supremă", la Dumnezeu. *Rememorarea* metafizică e dechisă ca atare tocmai de către *uitarea* fiinţei în diferenţa ei faţă de fiinţare.

*An-denken*-ul heideggerian comportă şi el un raport între uitare şi reamintire, diferit de cel ce guvernează în tradiţia metafizică şi culminează cu Hegel. Dar pentru a înţelege aceasta trebuie în general să înţelegem cum anume şi de ce gîndirea ia alt drum de la Hegel, în dialogul pe care Heidegger îl instaurează cu el mai ales în *Identität und Differenz*. Mai mult, nu de ce şi cum, ci numai cum: de ce-ul nu mai este posibil de enunţat, într-o

perspectivă care pune în chestiune logica *Grund*-ului. Nu există fundament, nu există un de ce al mişcării devenite a gîndirii de la Hegel încolo şi de la metafizică încolo; ceea ce ştim este ceea ce se petrece de fapt, ba chiar ceea ce nu s-a şi întîmplat deja. E un fapt de tipul "morţii lui Dumnezeu", anunţate de Nietzsche. "Dumnezeu e mort" are la Nietzsche un sens mult mai literal decît se crede în general: nu e enunţarea metafizică că Dumnezeu "nu există", fiindcă aceasta ar mai pretinde încă să se revendice de la o structură stabilă a realităţii, de la o ordine a fiinţei care este adevărata "existare" a lui Dumnezeu în istoria gîndirii; este dimpotrivă, constatarea unui fapt petrecut, şi anume acela prin care fiinţa nu mai are nevoie să fie gîndită ca dotată cu structuri stabile şi, în definitiv, cu fundament. Această analogie nu poate fi discutată aici mai pe larg; trebuie amintit numai că Heidegger nu ar accepta o tale-quale, cel puţin pentru că Nietzcshe aparţine, după el, istoriei metafizicii, dincolo de care trebuie să meargă gîndirea rememoratoare. Dar la rigoare propoziţia "Dumnezeu a murit", întrucît indică sfîrşitul logicii fundamentului ce domină metafizica, e una dintre acelea datorită cărora se poate spune că Nietzsche este în acelaşi timp un gînditor încă metafizic şi un gînditor ce anunţă deja un "după". Pentru Heidegger prevalează primul aspect deoarece afirmaţia nietzscheeană e înţeleasă de el ca o afirmaţie încă fundativă, în care Dumnezeu fiind mort totul este "redus" la om; în timp ce e posibil să fie citită şi interpretată în cheie mult mai radical ultrametafizică decît o face Heidegger. Caracterul "evenimenţial" al morţii nietzscheene a lui Dumnezeu, ca şi al apelului lui *Andenken* la Heidegger, nu le indică o inesenţialitate



întîmplătoare: ceea ce se întîmplă nu e necesar, nici cerut, de o logică prestabilită a istoriei, dar odată întîmplat, este al nostru *Geschick*, acela care ne este trimis-destinat, ca o chemare la care trebuie să răspundem într-un fel oarecare, şi pe care nu putem să o ignorăm.

La aceasta se referă Heidegger acolo unde, în *Identität und Differenz*, vorbeşte de libertatea pe care o avem de a gîndi sau nu diferenţa (ceea ce echivalează, cum se va vedea mai bine acum, cu a depăşi sau nu metafizica, cel puţin pentru început): "Gîndirea noastră e liberă să lase diferenţa negîndită sau să mediteze la ea exact aşa cum este. Dar această libertate nu e valabilă pentru toate cazurile. Dintr-odată se poate ivi cazul ca gîndirea să se găsească rechemată la întrebarea: ce va să zică aşadar fiinţa aceasta despre care se vorbeşte atîta?" (ID, 55). Nu există o structură stabilă a fiinţei care să se identifice cu diferenţa, pe care gîndirea să fie liberă să o privească sau să nu o privească, întorcînd ochii în altă parte; cum a arătat Heidegger încă din conferinţa despre *Esenţa adevărului* din 1930, libertatea e mai originară decît pura şi simpla mişcare a spiritului faţă de stabilitatea structurilor; libertatea priveşte faptul de a se da al acestor structuri însele, apertura orizonturilor în care se situează alternativele faţă de care mai apoi omul se poate decide într-un fel sau în altul. Fraza lui Heidegger trebuie deci citită astfel: poate că privitor la a gîndi sau nu diferenţa, e valabilă, pentru gîndire, şi libertatea în sensul "psihologic" al termenului; dar această libertate e secundară faţă de un fapt mai esenţial, şi anume faţă de faptul că oricum, independent de noi, apelul diferenţei răsună sau nu răsună. Pentru faptul că diferenţa nu e o structură a fiinţei în jurul

căreia se mişcă, în mod arbitrar, gîndirea omului, întorcînd privirea către ea sau luîndu-şi-o de la ea, nu putem nici măcar s-o descriem sau să vorbim despre ea decît referindu-ne la *cazul* că gîndirea este sau nu chemată să-şi îndrepte atenţia asupra ei. Nu putem vorbi de diferenţă deci nu putem nici începe să depăşim metafizica, decît descriind condiţiile în care se dă cazul ca apelul ei să ne recheme în mod peremptoriu.

Un astfel de "caz" este *Ge-Stell*-ul. Ceea ce ne conduce să vedem că poziţia lui Hegel nu se (mai) poate păstra nu e vreo ilogicitate internă a unei atari poziţii, nu se iese din Hegel, cum nu se iese din nici un alt gînditor, printr-o depăşire dialectică de contradicţii. Aceasta, în treacăt, poate să fie valabil şi pentru a explica de ce descrierea heideggeriană a filosofiilor trecutului este atît de adesea "apologetică", atentă să arate fiecare filosofie în parte ca pe un tot închegat şi, într-un anume sens, necesar. Cu trecutul e posibil doar un *Gespräch*, un dialog, iar acesta se dă întrucît noi pornim de la nişte poziţii diferite. Poziţie, aşa cum Heidegger arată adesea, readucînd termenul *Er-örterung* (discuţie, explicaţie) la rădăcina lui etimologică, anume *Ort*, loc - fapt pentru care termenul poate fi tradus şi ca "întrulocare"[5] - trebuie înţeles mai cu seamă în sens literal: locul istorico-cultural (sau mai bine zis, istorico-destinal, în termeni heideggerieni) în care ne *găsim* şi din care vorbim în dialogul cu trecutul. În noţiunea de dialog prevalează, asupra oricărui alt lucru, accentuarea caracterului diferit al *Ort*-ului nostru faţă de acela al interlocutorului. Dar *Ort*-ul nostru nu este oare mai întîi de toate, co-determinat şi de faptul că a existat Hegel şi că a enunţat anumite teze? E o chestiune pe care



hermeneutica contemporană, începînd cu Dilthey, dar mai ales sub impulsul lui Heidegger, a elaborat-o îndelung. A lua însă drept evident faptul că *Ort*-ul în care sîntem situaţi ca interpreţi este totdeauna şi oricum co-determinat de acea *Wirkung* istorico-culturală a interlocutorului cu care intrăm în dialog înseamnă a accepta, în mod acritic, imaginea istoristă a *continuităţii* devenirii istorice. Istorismul, dealtfel, fie în formularea metafizică a lui Hegel, fie în formularea diltheyană, pare, în sens de principiu, diametral opus hermeneuticii, în măsura în care în el prevalează modelul continuităţii: aceasta e evident în istorismul hegelian, căruia, din acest punct de vedere, actualismul lui Gentile pare să-i fie consecinţa cea mai coerentă; dar rămîne de văzut şi pînă la ce punct concluziile vitaliste ale lui Dilthey (şi mai ales cele ale urmaşilor şi interpreţilor lui) n-ar dezvălui încă o dată prevalarea modelului continuităţii, care vanifică hermeneutica. Dacă continuitatea e raportată la istorie, ca în filosofia hegeliană a spiritului, hermeneutica e zădărnicită pentru că tot ceea ce merită să supravieţuiască este deja prezent în fapt în etapele succesive ale evoluţiei spiritului, şi la o adică a citi şi a interpreta trecutul înseamnă doar a lua cunoştinţă de ceea ce, dintotdeauna, sîntem; dacă însă continuitatea e raportată la viaţă, ca la Dilthey, hermeneutica se dovedeşte zadarnică pentru că la baza a orice se regăsesc nu "conţinuturile" progresiv diferite ale experienţei trăite, ci structura acestei experienţe, care se menţine aceeaşi pretutindeni.

De această alternativă doreşte să scape Heidegger atunci cînd încearcă să elaboreze distincţia între *das Selbe* şi *das Gleiche*, între Unul-şi-Acelaşi şi Egal. El ştie bine

că nu poate să existe *Gespräch* [dialog] cu tradiţia gîndirii şi, în general, nu poate să existe istorie, fără un *Durchgängiges*, fără ceva permanent care să parcurgă diferitele epoci ale fiinţei, deci şi diversele aperturi şi *Prägungen* ale adevărului fiinţei. Dar acest *Durchgängiges* nu poate fi un mereu acelaşi, înţeles ca generalitate sau ca *telos* pe care diversele momente concură să-l pregătească. Trebuie gîndit în schimb ca un Unul-şi-Acelaşi: unde poate că acest termen comportă şi o rezonanţă de tip "personal", cel puţin în sensul în care permanent este şi faptul de a fi acelaşi al anunţului de mesaje. Acel *Das Selbe*, ce traversează istoria, este faptul că istorie înseamnă *Ueberlieferung*, trans-mitere de mesaje, *Gespräch* în care orice cuvînt este dintotdeauna *Ent-sprechung*, răspuns la un *Anspruch*, la un apel care ca atare este întotdeauna şi transcendent faţă de cel care-l primeşte. Numai prin referire la această noţiune de Unul-şi-Acelaşi se poate vorbi, pentru Heidegger, de istorie: ea nu e nici istorie de lucruri (opere, existenţe individuale, forme, cu înlănţuirile lor în succesiunea naşterii şi a pieirii) nici evoluţie cu un *telos*, nici pură întoarcere a aceluiaşi; ci istorie de mesaje, în care *răspunsul nu epuizează niciodată chemarea*, dacă nu de altceva, măcar pentru faptul că, într-un fel depinde de ea. Toate implicaţiile acestei modelări hermeneutice ale istoriei nu au fost însă clarificate pînă acum, nici de Heidegger, nici de interpreţii şi continuatorii săi[6]. Se poate spune totuşi că, în istoria ca transmitere de mesaje, Unul-şi-Acelaşi este ne-gînditul care în fiece anume se face prezent ca rezervă, ca acea rămăşiţă de transcendenţă pe care anunţul o păstrează faţă de orice răspuns; tocmai cu acest ne-spus, ne-gîndit, dialogul cu



trecutul se pune în raport (cf. ID, 38n), deoarece întrucît e ne-gîndit el nu este niciodată trecut, ci este pururea şi viitor. Unul-şi-Acelaşi, înţeles în acest sens, este cel care lasă să apară acea *Verschiedenheit*, diversitatea istorică (cf. Id, 35). Faţă de Acelaşi luat fie ca structură universală, fie ca *telos* unificator nu se pot da locuri istorice cu adevărat diferite; ci doar, eventual, o coincidenţă mai mare sau mai mică cu universalul, sau grade diferite pe calea unei aceleiaşi dezvoltări. Numai dacă se dă un Unul-şi-Acelaşi ca ne-spus se pot avea dislocări cu adevărat diferente ale interlocutorilor din istorie ca *Ueber-lieferung*: cum am spune, în mod mai simplu, că diversitatea în istorie se dă numai dacă există un Unul-şi-Acelaşi ce nu se lasă consumat în Egal; şi *anume*, care rămîne ne-spus şi ne-gîndit, dar pururi Unul-şi-Acelaşi, altfel diferenţele nu ar putea nici măcar să apară ca atare, n-ar exista nici un *Gespräch* şi nici o *Ueberlieferung*. Fiinţa lui Unul-şi-Acelaşi, însă, tocmai deoarece rămîne nespusă, se "dovedeşte", prin faptul însuşi al trans-miterii.

Dislocaţia noastră faţă de Hegel şi faţă de istoria metafizicii - şi zicînd "a noastră" Heidegger face aluzie la zodia istorico-destinală în care sîntem aruncaţi noi, contemporanii săi, şi faţă de care discursul său pretinde să conteze - e definită de termenul *Ge-Stell*. Acest termen, al cărui sens curent în germană e acela de "postament, raft, război de ţesut", e luat de Heidegger ca şi cum ar fi compus din *Ge* şi *Stell*, prin analogie cu cuvinte ca *Ge-birg*, în care *Ge* ca prefix la *birg, Berg* (munte), e echivalentul lui "împreună", şi *Ge-birg* e un masiv muntos. *Ge-Stell* e totalitatea lui *stellen*, adică a "punerii". Lumea tehnicii e aceea în care fiinţa se află sub semnul punerii.

Tot ceea ce este, în această lume, are relaţie cu un *Stellen*, un verb în jurul căruia Heidegger adună numeroase semnificaţii germane ale compuselor lui: astfel, în lumea tehnică, alături de punere predomină producerea (*He-stellen*), reprezentarea (*Vor-stellen*), aranjarea (*Be-stellen*), urmărirea a [ceva] (*Nach-stellen*) şi interpelarea (*Stellen*, în unul din sensurile lui colocviale) (cf. VA, 14). Dacă vom o traducere italiană a lui *Ge-Stell*, cea mai probabilă ne va pare a fi *im-punere, punere-în*, în care în timp ce linioara trimite la utilizarea aparte şi "etimologică" a termenului răsună atît punerea din *Stellen* din germană, cît şi sensul de ansamblu al unei urgenţe de la care nu te poţi sustrage, pe care şi Heidegger îl face auzit în modul în care foloseşte acest termen. Lumea tehnică descrisă ca *Ge-Stell* este lumea producţiei planificate, căreia îi serveşte cunoaşterea înţeleasă ca reprezentare, şi în care omul e continuu interpelat într-un proces de ordonări ce impun o continuă alergare după lucruri pentru a constitui rezerve, fonduri, în vederea unei dezvoltări mereu ulterioare a producerii. Ansamblul acestor activităţi este descris de Heidegger şi prin termenul *Heraus-forderung*, pe care-l traducem prin *pro-vocare*. În lumea *Ge-Stell*-ului, om şi fiinţă se raportează una la alta printr-o reciprocă *pro-vocare*: fiinţa fiinţărilor se raportează la om ca un permanent de manipulat, omul provoacă fiinţările la utilizări mereu noi şi diferite faţă de o "natură" a lor tot mai improbabilă. Dacă-l privim sub profilul acestei reciproce *Heraus-forderung* între om şi fiinţă, *Ge-Stell*-ul apare mai precis drept ceea ce e: nu doar o anumită ordine istorică a producţiei şi a existenţei, ci ca *Er-eignis* al fiinţei în care sîntem situaţi destinal. *Er-eignis*, în sens literal



"întîmplare", este termenul prin care Heidegger vorbeşte despre fiinţă în operele sale mai tîrzii; scris cu linioară, cum Heidegger adesea îl scrie, el se referă la un eveniment în care ceea ce se petrece e un joc de "propriere" (*eigen*=propriu): în *Ereignis* omul este apropriat (cf. ID 23-25). Reciproca provocare în care fiinţă şi om se raportează unul la celălalt prin im-punerea ce caracterizează lumea tehnică este evenimentul trans-proprierii reciproce dintre om şi fiinţă. Nu e exact să spunem că *Ge-Stell*-ul este o formă a lui *Ereignis*, ca şi cum structura întîmplării fiinţei s-ar putea realiza în forme diverse. *Ereignis*-ul e un *singulare tantum*; tot mereu Heidegger trebuie să reziste acelei înclinări, ce este proprie limbajului moştenit de la metafizică, unicul de care dispunem, şi care tinde să gîndească raportul fiinţă-fiinţări în termeni de universal şi particular. *Ereignis*-ul e unic; este trans-proprierea reciprocă dintre om şi fiinţă; această transpropriere se petrece în *Ge-Stell* şi nu în altă parte. *Ge-Stell*-ul, dacă e adevărat ce s-a spus mai sus, este şi condiţia, încă nerecunoscută explicit, despre care vorbeşte *Fiinţă şi timp*: anume aceea de la care porneşte, Heidegger fenomenologul, pentru a pune întrebarea iniţială asupra fiinţei. Putem într-adevăr să punem întrebarea asupra fiinţei, ieşind din uitarea metafizică, numai pentru că şi întrucît fiinţa se întîmplă în forma transpropierii, adică în forma *Ge-Stell*-ului. Nu am putea nici măcar să gîndim în general fiinţa ca *Ereignis* dacă nu am fi chemaţi de *Ge-Stell*. Istoria metafizicii este istoria uitării fiinţei în diferenţa ei faţă de fiinţare, deci a fiinţei ca *Ereignis*; dar apare astfel *numai* dacă e privită din dislocarea în care ne situează *Ge-Stell*-ul, care, dacă pe de o parte duce la

împlinire metafizica [înţeleasă] ca gîndire a *Grund*-ului (totul, în tehnică, e înlănţuire regulată de cauze şi efecte, pretutindeni triumfă *Grund*-ul), face şi să apară în sfîrşit fiinţa nu ca fundament la care omul se raportează, ci ca întîmplare a transproprierii reciproce dintre om şi fiinţă. În lumea tehnică, fiinţa ca fundament dispare; totul e "punere", orice fundament e la rîndul său fundat, şi omul vieţuieşte în arcul acestei fundări. În manipularea universală, care antrenează omul nu numai ca subiect, ci adesea şi ca obiect (de la diferitele forme de dominaţie socială pînă la ingineria genetică), se anunţă *Ereignis*-ul, fiinţa se eliberează (pornind) din pecetea *Grund*-ului. Ge-*Stell*-ul este cel ce ne deschide către surprinderea *diferenţei* care dintotdeauna a dominat tradiţia metafizică rămînînd ne-gîndită (mascîndu-se, ultima dată, în dialectica hegeliană). Metafizica a vorbit într-adevăr despre fiinţă şi fiinţare, uitînd însă că una trimite permanent la cealaltă, într-un joc ce nu se lasă oprit. Dacă întrebăm ce anume este fiinţa, răspunsul va fi: fiinţa este ceea ce fiinţările sînt, fiinţa fiinţării; iar fiinţările, la rîndul lor, vor fi definibile doar ca fiinţări ale fiinţei, acele fiinţări ce au fiinţă, ce sînt. Ceea ce e clar, în acest cerc, "e numai că în fiinţa fiinţării şi în fiinţarea fiinţei e vorba totdeauna de o diferenţă. Noi gîndim fiinţa într-un mod conform ei (*sachlich*) numai dacă o gîndim în diferenţa cu fiinţarea şi dacă o gîndim pe aceasta din urmă în diferenţa ei cu fiinţa" (ID, 53). A gîndi fiinţa şi fiinţarea totdeauna în diferenţa lor, fără a o reduce pe una la cealaltă, cum a făcut gîndirea metafizică a *Grund*-ului, înseamnă a le descoperi ca *tranzitive*: fiinţa este ceva pe care (compl. direct) fiinţarea îl este; fiinţarea este ceva pe care (compl. direct) fiinţa îl este.

"Fiinţa vorbeşte aici în formă tranzitivă trecînd-dincolo (*übergehend*). Fiinţa este *(west)* aici în modul unei treceri către fiinţare" (ID, 56).

A fi, înseamnă, pentru fiinţări, nu în primul rînd a consista şi a subsista într-un spaţiu-timp definit; ci cumva a exista în sensul extatic pe care *Fiinţă şi timp* îl recunoştea ca fiind propriu existenţei omului. Lucrurile sînt, întrucît vin la fiinţă, survin; şi faptul că ele se petrec e un [fel de] a fi înglobate într-un proces de apropriere-expropriere, în care fiinţa le face să survină şi totodată, continuu, le şi ex-termină[7], le ilimitează şi le de-stituie. Fiinţare şi fiinţă în diferenţa lor se raportează ca *Ankunft* (survenire a fiinţării) şi *Ueberkommnis* (supravenire a fiinţei asupra fiinţării) (cf. ID, 56).

Pentru a înţelege nexul dintre *Ge-Stell* şi *Ereignis*, şi anume de ce acea culme a uitării metafizice a fiinţei, care este tehnica, poate să devină şi primul pas al *An-denken*-ului, e nevoie să ţinem cont mai ales de acest caracter tranzitiv al fiinţei ce se anunţă în *Ereignis*, şi să-l raportăm (fără a-l reduce) la acea *Herausforderung*, la provocarea pe care o constituie lumea im-punerii tehnologice. Din acest punct de vedere au dreptate, cel puţin într-un anume sens, cei care-i reproşează lui Heidegger că aparţine istoriei nihilismului; adică acelei gîndiri ce ia fiinţa drept productibilă (manipulabilă, transformabilă) şi deci în principiu, şi distructibilă şi reductibilă la nimic.[8] Nihilismul propriu tehnicii, care gîndeşte, chiar dacă numai iniţial, fiinţa ca întîmplare, într-un joc de reciprocă transpropriere cu omul, este efectiv pasul ce trebuie îndeplinit pentru a începe să asculţi apelul

*Ereignis*-ului (în afara căruia nu *există*, nicăieri în vreo parte, o ființă stabilă și pururea egală, parmenidică). Numai ascultînd acest apel vom putea realiza posibilitatea de libertate care e conținută, chiar dacă nu e încă manifestată în *Ge-Stell*. *Ge-Stell*-ul nu este însă întregul *Ereignis*, ci numai "preludiul" său: "Ceea ce noi experiem în *Ge-Stell*, ca pe o zodie de ființă și om cu ajutorul lumii tehnice, e un *preludiu* a ceea ce se cheamă *Er-eignis*. Acesta totuși nu persistă neapărat în preludiul său. Fiindcă în *Er-eignis* vorbește posibilitatea de a-și reveni din pură dominație a im-punerii printr-o survenire mai de început." (ID, 25). *Ge-Stell*-ul arată inițial tranzitivitatea ființei; în această arătare există o posibilitate de eliberare din pura dominație a im-punerii, pe care gîndirea mai trebuie încă s-o explorezе atît teoretic, cît și practic. Apelul la o "întoarcere la Parmenide", care începe să conteze, în numele luptei cu nihilismul tehnicii, opune caracterului eventual al ființei ce se arată în *Ge-Stell* (și care, în filosofie, apare începînd cu *Ființă și timp*), reluarea pură și simplă a *stabilității* ființei teoretizată de tradiția metafizică; stabilitate ce *nu se* (mai) *dă* în nici un loc, deoarece între timp tocmai tradiția metafizică a purces către *Ge-Stell*; sau, cu alte cuvinte, "Dumnezeu a murit".

Ceea ce constituie *Ge-Stell*-ul, ca preludiu al *Ereignis*-ului, este caracterul său mobil, tranzitiv. La aceasta se referă termeni ca "horă" (*Reigen*; cf. VA, 120) pe care Heidegger îi utilizează pentru a descrie "jocul de oglinzi al lumii" în care se petrece întîmplarea transpropriantă a ființei. Aspectul în genere cel mai emfatizat, și chiar demonizat, al tehnicii, dominația



planificării, a calculului, a organizării ce tinde să devină totală, apare, în interpretarea pe care o dă Heidegger *Ge-Stell*-ului, subordonată prevalenței unei *urgențe* ca o continuă dis-locare, cum indică folosirea diferitelor compuse ale lui *Stellen* și alegerea celuilalt termen, *Herausforderung*, provocare. Apelul tehnicii, în *Ge-Stell*, înseamnă că "toată existarea noastră se găsește pretutindeni provocată - fie prin joc, fie impulsiv, fie ațîțător, fie cu elan - să se apuce de planificare și de calcul în orice lucru", împingînd această planificare "în mod interminabil" (ID, 22-23). Am putea numi toate acestea "zguduirea" în care existentul se găsește implicat în *Ge-Stell*; iar *această zguduire* e ceea ce face din *Ge-Stell* "o primă, neașteptată străfulgerare a *Er-eignis*-ului" (ID, 27). Că, în *Ge-Stell*, prevalează mobilitatea e fapt confirmat și de alte elemente, mai cu seamă de un ansamblu de utilizări terminologice în paginile la care ne referim; în special de întreg discursul asupra lui *Schwingen*, oscilarea. "*Er-eignis* e mediul în sine oscilant, prin care om și ființă se ating una pe alta în esența lor (*Wesen*), dobîndesc ceea ce le este lor esențial, întrucît pierd determinările pe care metafizica li le-a atribuit" (ID, 26). Pentru a gîndi *Er-eignis*-ul ca atare trebuie lucrat la construirea edificiului lui "fluctuant" (*schwebend*), făcînd uz de instrumentul limbajului. Oscilare, fluctuație, zguduire a provocării, conduc om și ființă către pierderea determinărilor metafizice, și deci către pragul *Ereignis*-ului. Determinările pe care metafizica le-a împrumutat omului și ființei se pot găsi ilustrate în moduri diverse în paginile pe care Heidegger, în diferite opere, le dedică trasării istoriei lor; în general, metafizica gîndește omul și ființa respectiv ca *subiect* și ca *obiect*. În paginile

din *Identität und Differenz* la care ne referim, Heidegger pare să se gîndească mai degrabă la determinările, pe care omul şi fiinţa, le capătă în subdiviziunea, metafizică şi ca dintre natură şi istorie, după modelele fizicii şi ale istoriografiei (cf. ID, 29). Om şi fiinţă se determină metafizic, pentru noi (pentru gîndirea secolului al XX-lea), prin opoziţia dintre natură şi istorie care guvernează distincţia dintre *Naturwissenschaften* şi *Geisteswissenschaften*, "ştiinţe ale naturii" şi ştiinţe ale spiritului": pe de o parte, domnia necesităţii, a legilor generale, iar pe de alta domnia libertăţii şi a individualităţii. Dar, în "hora" *Ge-Stell*-ului, tocmai aceste distincţii ajung să se piardă. În lumea tehnică, unde totul e obiect de manipulare din partea omului, şi omul devine, la rîndu-i, universal manipulabil; şi acesta nu este, numai semn al vreunui caracter demonic al tehnicii; este inseparabil, şi străfulgerare a *Ereignis*-ului, ca ajungere în criză şi dizolvare a determinărilor metafizice ale omului şi ale fiinţei. Chiar pierderea determinărilor metafizice, nu în favoarea altor determinări, ci doar, pe cît se pare, în vederea colocării într-un "mediu" mai originar în care natură şi istorie se află într-un raport mai plastic, mai tranzitiv, este un ulterior element de definire a mobilităţii *Ge-Stell*-ului. De această mobilitate se leagă, tot în *Identität und Differenz*, noţiuni ca acelea de *Sprung* (salt) şi de *Schritt zurück* (pas înapoi), prin care se caracterizează gîndirea rememoratoare, aceea care se dispune să răspundă apelului lui *Ereignis*, deosebindu-se de gîndirea dialectică şi în general de gîndirea metafizică înţeleasă ca întoarcere la *Grund*.



Pînă acum, *Ge-Stell*-ul ne-a apărut în natura sa de provocare ce dislocă violent (însă şi descoperirea fenomenologică a adevărului, în *Fiinţă şi timp*, comporta o anume violenţă) om şi fiinţă din poziţiile atribuite lor de către metafizică; dislocîndu-le în acest fel, le situează şi în mediul de oscilare care este *Ereignis*-ul ca reciprocă transpropiere. Cum şi de ce o astfel de gîndire, ce corespunde apelului lui *Ge-Stell* ca preludiu al lui *Ereignis*, se poate chema o rememorare? E adevărat că pierzîndu-şi caracteristicile metafizice, omul se dispune a se raporta la fiinţă gîndind-o în *diferenţa* ei de fiinţare; însă pentru ce o astfel de gîndire a diferenţei se poate numi *An-denken*, rememorare? Aceasta nu poate fi în sensul că gîndirea, guvernată de *Ge-Stell*, îşi re-prezintă diferenţa scoţînd-o din uitarea în care era căzută. Diferenţa poate fi sesizată numai în tranzitivitate, care este şi tranzitorietate.[9] Gîndirea ce gîndeşte diferenţa se constituie şi amintindu-şi mereu, adică întorcîndu-se la ceea ce e "trecut"; şi aceasta pentru că diferenţa se dă mai întîi de toate ca diferire, ca *Ankunft* şi *Ueberkommnis*, dare a fiinţării în prezenţă şi survenire a fiinţei care o trece prin ea, o antrenează într-un flux şi o şi face continuu să şi treacă dincolo. Nexul, care încă rămîne în permanenţă de gîndit, între fiinţă ca *Ereignis* şi a fi-pentru-moarte, stă şi la baza conexiunii dintre diferenţă ca distincţie între fiinţă şi fiinţare şi diferenţă ca diferire, ca spaţiere temporală. Nu există gîndire a diferenţei care să nu fie rememorare: nu numai pentru că diferenţa este, de fapt, uitată de gîndirea metafizică; ci şi pentru că, diferenţa este înainte de toate diferire, este în definitiv însăşi articularea temporală a experienţei care are esenţialmente de a face cu faptul mortalităţii noastre.

Însă, iarăşi: *Ge-Stell*-ul, ca zguduire a existenţei, nu ne eliberează pînă la urmă de raportul cu trecutul, de necesitatea de a gîndi mereu rememorînd? Gîndirea ce corespunde *Ereignis*-ului, şi care e deschisă de *Ge-Stell*, nu o fi, cu alte cuvinte, o gîndire ce, luîndu-şi rămas bun de la metafizica înţeleasă ca întoarcere la *Grund*, este acum şi dezlegată de orice nostalgie, de orice consistenţă istorică, de orice memorie? Răspunsul lui Heidegger este că *Ge-Stell*-ul ne pune în condiţia de a face un "pas înapoi" (*Schritt zurück*), faţă de logica fundamentului, dar tocmai prin aceasta, de a-i vedea istoria în totalitatea ei (ID, 40). Acest pas înapoi este acelaşi pe care Heidegger, în primul studiu din *Identität und Differenz*, îl numeşte "salt" *Sprung*, subliniindu-i în acest fel *discontinuitatea* faţă de cursul metafizicii. Ca atare, el nu e nicidecum o întoarcere la origini (ID, 42); e mai degrabă o luare de distanţă, ce se opune rememorării dialectice hegeliene, care este gîndită drept culme a procesului, deci într-o substanţială continuitate cu el ce-i permite totuşi să şi-l aproprieze în totalitatea lui dar nu şi să-l sesizeze în ansamblul lui dintr-un punct de vedere exterior.

Experienţa *Ge-Stell*-ului ne ajută să sesizăm *Ereignis*-ul; şi, deci, mai întîi de toate, să descoperim caracterul eventual al fiinţei, faptul ei de a se da în amprente de fiecare dată diferite. Zguduirea este, în fondul ei - fapt pentru care nu se identifică cu acel du-te-vino al omului ocupat cu tehnica şi cu producţia, deşi este legat ca posibilitate de această lume - descoperirea (ieşirea la iveală) a eventualităţii fiinţei; manipulabilitatea universală, stabilită de tehnică, aruncă o lumină retrospectivă asupra caracterului eventual din fiece epocă al raportului om-



fiinţă. Probabil că aici este acea diferenţă, asupra căreia Heidegger insistă mereu fără să o clarifice vreodată în mod definitiv, între a gîndi tehnica şi a gîndi *esenţa* tehnicii, care nu este, ea, ceva tehnic (cf. de exemplu, VA, 5,n). Aceasta înseamnă, într-o primă aproximare, că modul de a se da al fiinţării în orizontul provocării, ca totalitate manipulabilă, nu este, în ansamblul său un fapt asupra căruia omul are putere, pe care el l-a produs tehnic şi pe care poate să-l schimbe prin nişte proceduri ce se pot hotărî şi planifica. Însă, mai profund, a gîndi esenţa tehnicii ca pe ceva non-tehnic înseamnă a vedea în *Ge-Stell* pecetea *Ereignis*-ului. A scoate din "reflecţia" asupra *Ge-Stell*-ului numai o generalizare a categoriei de manipulabilitate ar însemna să rămînem la ceea ce este tehnic în tehnică; dincolo de aceasta ajungem numai dacă înţelegem pînă la capăt lucrul la care provocarea *Ge-Stell*-ului se referă, anume tranzitivitatea fiinţei, care dislocă omul din poziţia lui metafizică de subiect, întru care rămîne totuşi atunci cînd afirmă manipulabilitatea universală (aceasta poate servi pentru a înţelege cum anume gîndeşte Heidegger propria-i diferenţă faţă de Nietzsche: voinţa de putere nietzscheeană îi apare ca o gîndire a tehnicii şi nu a esenţei ei; afirmare a manipulabilităţii, dar încă nu şi acceptare a tranzitivităţii fiinţei în *Ereignis*). A accede, pornind de la *Ge-Stell*, la totalitatea istoriei metafizicii, şi aceasta în sensul acelui *Schritt zurück*, şi nu al împlinirii dialectice hegeliene, ar însemna prin urmare a accepta această totalitate nu ca proces ordonat în chip teleologic şi determinat din punct de vedere cauzal, ci ca *mediu de oscilare*; a avea în atenţie, mai întîi, multiplicitatea "sensurilor" pe care fiinţa

le ia în istoria ei, fără să accepte să le ordoneze într-un sistem, căci asta ar echivala cu a le primi dinlăuntru, fără acel "pas înapoi". Heidegger a dezvoltat în scrierile sale analiza raportului dintre triumful tehnicii moderne și triumful mentalității istoriste: ele au în comun *asigurarea* poziției (sînt, deci, ambele în orizontul lui *Stellen*) prezentului față de natură și față de trecutul istoric, a reconstitui istoriceşte (istoriografic) rădăcinile situației în care ne aflăm echivalează într-adevăr cu a ne pune la adăpost în același mod în care ne asigurăm în privința ei dominînd-o tehnic.[10] Cum există, însă, o valență ultrametafizică a tehnicii, și aceasta în *Ge-Stell*-ul înțeles ca preludiu al lui *Ereignis*, tot aşa ne putem aştepta ca să existe o posibilă valență ultrametafizică și în *Historismus*: ea trebuie căutată în efectul oscilatoriu care, în chip analog cu acea zguduire a existenței metropolitane, exercita recunoaşterea multiplicității acelor *Prägungen*, a amprentelor ce au marcat în istorie - în aceea reprezentată de *Historie* - raportul om-ființă.

Lumea *Ge-Stell*-ului nu e numai lumea tehnicii desfăşurate în totalitate, adică a provocării-producere-asigurare; ci este, inseparabil, și lumea *Historie*-i, a istoriografiei ca reconstrucție industrioasă a trecutului, în care industriozitatea istoriografică sfîrşeşte, prin excesul ei, prin a lichida orice raport sacral și ierarhic cu acest trecut însuşi. Omul lui *Ge-Stell* nu e neştiutor de istorie; dar are cu trecutul raportul pe care Nietzsche îl descrie, în cea de a doua *Considerare inactuală*, ca fiind acela al unui turist ce se învîrte prin grădina istoriei - devenită un fel de "parc natural"; sau, mai modern spus, un fel de supermarket sau, iarăși, un depozit de costume teatrale. Pentru



Nietzsche, cum se ştie, acest raport istoriografist cu istoria este culmea improductivității istorice și a lipsei de stil; dar asta, probabil, numai pentru Nietzsche din scrierile sale de tinerețe: felul cum se impune, în operele sale succesive, noțiunea de mască, împotriva oricărei superstiții a adevărului, a autenticității, a "propriului", presupune într-adevăr o reevaluare a aspectelor fantasmagorice ale aşa-zisului *Historismus*: voința de putere este, înainte de toate, și voință de a se masca cu toate costumele istoriei, fără de nici un raport cu vreun presupus "adevăr" care s-ar afla sub ele.

Nici polemica lui Heidegger contra acestui *Historismus* nu ținteşte, în ultimă instanță, să restaureze un raport "autentic" cu trecutul; cum am arătat deja în altă parte, dialogul cu *Ueberlieferung* nu tinde pentru el să definească coordonatele prezentului în aşa fel încît să-l pună la adăpost și să-l fixeze într-o pretinsă condiție autentică; ci, mai degrabă, pune în operă o mişcare de *Ueberkommnis*, survenirea și răsturnarea în care prezentul este aruncat în abisul oscilatoriu al *Ereignis*-ului. Tocmai aici se poate vedea diferența lui Heidegger față de Hegel în privința problemei nexului memorie-uitare. Dacă la Hegel memoria are funcția unei întoarceri la *Grund* și a unei desfăşurări a *Grund*-ului, ca o funcție *Begründend* și *Ergründend*, fundatoare și explicatoare, la Heidegger ea funcționează în sensul exfundării. Nu este vorba de un *Er-innern* în care subiectul interiorizează ceea ce îi era exterior, consumîndu-i alteritatea; ci mai degrabă de o

«internare»* (a *Dasein*-ului) în altul, într-un proces ce nu are sfîrşit, şi a cărui mişcare este oscilare indefinită între acele *Prägungen*, amprentele în care s-a dat, istoricește raportul ființă-om. *Anistoricitatea* lumii tehnice, pe care cum se ştie, Heidegger o descrie cel mai adesea în termeni depreciativi - cum face dealtfel cu întreaga lume tehnică înţeleasă ca ultim punct de sosire al uitării metafizice a ființei - ţine însă, ca tot ceea ce constituie *Ge-Stell*-ul, şi de preludiul *Ereignis*-ului ca de-stituire a raportului istoric cu trecutul şi răsunarea unui apel, fie şi problematic, al lui *Geschick*, al trimiterii-destin.

Faptul de a nu fi dezvoltat pînă la capăt acest aspect al lui *Ge-Stell* este, după noi, o limită a discursului heideggerian; însă calea este clar indicată prin definirea *Ge-Stell*-ului ca preludiu al lui *Ereignis*. A parcurge această cale înseamnă a începe să rezolvăm problema de la care am pornit, aceea a nexului dintre *An-denken* şi *Ge-Stell*; nu numai într-un prim sens foarte general, care pune în lumină cum tocmai *Ge-Stell*-ul este locul din care se porneşte pentru o reamintire a diferenţei; ci şi într-un al doilea sens, mai problematic în litera textului heideggerian, prin care se arată că *Ge-Stell*-ul, în caracteristica sa anistoricitate (ameţitoarea staticitate a tehnicii ca repetiție, ca "producţie de serie"?), dă tonul şi pentru *An-denken*-ul ca rememorare a trecutului *nu* ca reîntoarcere la *Grund*, nu ca asigurare a prezentului în coordonatele lui, ci ca

*Ghilemelele aparţin traducătorului, pentru a accentua sensul de "pătrundere în interior", "afundare în", "adîncire în", integrare pe care *internare* îl presupune în italiană.



exfundare şi de-stituire a peremptorietăţii prezentului în raportul abisal cu *Ueberlieferung*.

Numai astfel se poate înţelege sensul acelei conexiuni pe care, în cele două studii din *Identität und Differenz*, Heidegger o stabileşte între "salt" şi pas-înapoi", pe de o parte - care întotdeauna implică un raport cu trecutul, un *Andenken* în sensul curent al termenului - şi *Ge-Stell*. Referirea la *Ge-Stell* şi la (posibila) capacitate ultrametafizică a tehnicii serveşte însă la a califica în mod decisiv rezultatul "hermeneutic" al meditaţiei heideggeriene. Dialogul cu *Ueberlieferung* nu e nici strădanie de a repera un element universal constant (ființa, adevărul) nici reîntoarcere la *Grund* şi desfăşurare a forţei lui întemeietor-apropriante, ca în cazul dialecticii hegeliene. Este esenţial, aşadar, să legăm această *Auseunandersetzung* a lui Heidegger cu Hegel (în *ambele* studii din *Identität und Differenz*) de meditaţia sa asupra lumii tehnice; numai înrădăcinarea lui *An-denken* în *Ge-Stell* exclude orice posibilă lectură "tradiţionalistă" sau nostalgică, oricum metafizică, a acestei noţiuni. Aşa cum e calificată şi făcută posibilă de apelul lui *Ge-Stell*, rememorarea căreia trebuie să ne încredinţăm, pentru a accede la o gîndire care să nu mai fie metafizică, este adîncirea în trecut producînd o dislocare, o depeizare şi o oscilare care-i ia prezentului forţa şi peremptorietatea.

Capacitatea pur "negativă" a acestei *Er-innerung* nu e provizorie sau marginală: întemeierea, pentru Heidegger, nu se poate da decît ca exfundare. Aceasta în multe sensuri. Mai întîi de toate, a se raporta la trecut, în forma saltului, a pasului înapoi, a oscilării, înseamnă a exclude ca acest raport să poată ajunge la un punct ferm: se saltă către

orizontul în care dintotdeauna sîntem (cf. ID, 20), dar acest orizont este chiar un domeniu oscilant, ce se distinge prin faptul că om şi fiinţă îşi pierd în el (în mod constant) caracteristicile pe care metafizica li le-a atribuit. Nu ca să cîştige altele. Altminteri oscilarea ar fi doar o mişcare provizorie, capabilă să-şi afle tihna într-o nouă stabilitate, într-o nouă *Geborgenheit*, intimitate, autenticitate, adevăr al esenţei (substantive) a omului. Oscilarea e dialog cu *Ueberlieferung* care lasă să fie tra-diţia aşa cum este, o urmează, rămînînd totdeauna un fapt intra-istoric. Acest dialog cu o *Ueberlieferung*, luată în sensul ei mobil, ca joc de apeluri şi răspunsuri totdeauna limitate istorico-destinal, este unicul mod în care s-ar reuşi să se configureze o gîndire ce nu voieşte să fie fundativă în sensul metafizic al termenului şi care, totuşi, să mai fie gîndire. Acel *Durchgängiges* care, după Heidegger, vorbeşte străbătînd diferitele epoci ale fiinţei, nu e un Egal, ci un Unul-şi-Acelaşi, care face să fie diferenţele. *Durchgängiges* este diferenţa însăşi care se desfăşoară ca *finitudine* constitutivă a oricărui orizont istoric, şi care se constituie ca atare numai ca dialog între aceste orizonturi. Diferenţa nu se revelă ca un altceva, prin şi dincolo de adevărul istoric al perspectivelor finite; ea este numai aceea care permite, care face să fie, perspectivele finite în a lor multiplicitate, mereu delimitată, rînd pe rînd trimisă (*je und je geschicklich*). În realitate, ce lucru anume se experimentează prin salt, prin pasul înapoi, prin acea oscilare care, pusă în mişcare de *Ge-Stell*, se desfăşoară în dialogul finit cu *Ueberlieferung*? Nu vreo unitate metafizică, nu Egalul; ci Unul-şi-Acelaşi, care e întocmai şi exact acela în vederea căruia fiecare dintre *Prägungen*



istorico-destinale ale raportului om-fiinţă se constituie şi se destituie în finitudinea lor, dialogînd totdeauna din puncte de vedere tranzitorii, momentane, efemere. A face experienţa lui Unul-şi-Acelaşi înseamnă a face experienţa istoricităţii ca *Geschicklichkeit*, destinalitate finită a oricărei colocări istorico-epocale. Dar n-ar fi oare, acesta, un alt mod de a întîlni fiinţa-pentru-moarte, care în scrierile lui Heidegger, de după *Fiinţă şi timp*, părea să-şi fi pierdut funcţia centrală pe care o avea în acea operă, fără ca totuşi să dispară de la orizont, ba chiar reîntorcîndu-se în momentele decisive, însă întotdeauna în mod "fulgurant" şi nearticulat?[11].

An-istoricitatea constitutivă a *Ge-Stell*-ului, înţeleasă nu numai ca pierdere a rădăcinilor, ci şi în înţelesul ei ultra metafizic, ca aspect al preludiului lui *Ereignis*, marchează rememorarea către care *Ge-Stell*-ul ne îndrumă cu o istoricitate sau temporalitate ce se poate defini drept "slabă" sau "depotenţată". E un joc foarte complex, ale cărui pasaje, luate aparte, nu sînt toate explicite în textul heideggerian. Ceea ce se experimentează în oscilare e diferenţa înţeleasă ca *das Selbe* care face să fie diferenţele istorico-destinale (ID, 35). Diferenţele istorico-destinale sînt amprentele după care, de fiecare dată, se configurează raportul om-fiinţă la care noi răspundem; adică finitudinea istorică a *Dasein*-ului (omul), care nu se rezolvă nici într-o pură relativitate istoristă (ce presupune o absolutizare a cursului istoric, chiar şi atunci cînd aceasta ar fi dezbrăcată de orice necesitate şi de orice teleologism) nici în curgerea "vieţii" (ce ar fi absolutizată şi ea, în acest fel). Spaţiul de oscilare, la care gîndirea accede, răspunzînd la apelul *Ge-Stell*-ului, este un spaţiu în care

sînt suspendate caracteristicile metafizice, şi mai întîi de toate distincţia dintre natură şi istorie, întemeiată pe schemele istoriografiei şi ale fizicii (şi, în general, ale ştiinţelor moderne ale naturii). Se face experienţa acestei suspendări, într-o zonă care este "înainte" de rigidizarea metafizică a celor două cîmpuri, atunci cînd se face experienţa finitudinii istorico-destinale a existenţei în legătură cu moartea. *Nu* ca o cale de acces la vreun alt lucru (la transcendenţă, la stabilitatea fiinţei). Fiinţă, existenţă, timp, sînt aici experiate existenţial sub semnul *declinului*[12]. Numele Occidentului, al *Abendland*-ului, pe care Heidegger îl interpretează ca "pămîntul amurgului (fiinţei)" capătă aici un sens ulterior, care nici el nu este numai "negativ", ci unul de preludiu al *Ereignis*-ului. *Abendland* nu este numai acel pămînt în care, prin desfăşurarea tehnicii ca pierdere de rădăcini şi de sol, fiinţa se afundă şi se dizolvă în nihilismul împlinit; nici numai pămîntul în care, în sfîrşit, din fiinţă ca atare nu se mai alege nimic, aşa încît omul e eliberat de tergiversările metafizice şi se poate dărui nelimitat manipulării şi organizării totale a lumii; ci este şi pămîntul destinal în care fiinţa se dă în forma însăşi a declinului; care nu e nici vreun fapt ce trebuie dispreţuit, deplîngînd deplinătatea autenticităţii, şi nici demn de salutat ca o eliberare de orice nostalgie în vederea desfăşurării voinţei de putere. *Există şi* toate astea, în esenţa destinală a Occidentului; însă incluse într-un orizont mai cuprinzător, care între altele, pe plan "istoriografic", face de nesusţinut orice interpretare a gîndirii lui Heidegger ce ar rigidiza ca exclusiv doar unul sau altul dintre aceste două sensuri ale "amurgului".

Orizontul cel mai cuprinzător e acela în care fiinţa



este experiată ca temporalitate "slabă"; adică, nu atît ca articulare de trecut, prezent şi viitor în relaţie cu dimensiunea încă umanistă a deciziei, cum putea să pară din paginile cele mai "existenţialiste" din *Fiinţă şi timp*; temporalitatea nu e numai şi nu e în primul rînd constituirea fluxului istoriei (a existenţei) într-un context organic în virtutea anticipării decise a morţii; ci este şi, chiar mai radical, de-stituire a oricărei continuităţi istorico-hermeneutice în legătură cu *faptul* însuşi al morţii, experiat ca ceea ce face efemeră orice colocare istorico-culturală, şi deci ca locul în care se desfăşoară forţa lui Unul-şi-Acelaşi ce face să fie diferenţele destinale ale epocilor şi ale existenţelor.

Din acest punct de vedere, o a nu ştim cîta ipoteză asupra semnificaţiei noţiunii de *Kehre*, adică a "cotiturii" gîndirii heideggeriene[13] de după *Fiinţă şi timp*, ar putea fi aceea care o vede determinată de o tot mai radicală experienţă a temporalităţii fiinţei, sau a fiinţei *ca* timp, nu însă în sensul în care această conexiune era trăită de existenţialism, iar mai înainte, de tradiţia metafizică, în care timpul era timp al deciziei, al articulării structurante a extazelor - ci înţelegînd timpul ca trecere, declinare, extaticitate în sensul ieşirii în afara lui însuşi, pătrunzînd într-un altul ce rămîne în chip constant ca atare. În italiană, am putea să ne permitem un joc de cuvinte înţelegînd, în titlul *Fiinţă şi timp*, "timpul" ca "timp atmosferic": timp frumos, timp urît, şi apoi chiar ca *Stimmung*, ca umoare, ca a te simţi în cutare sau cutare fel, *Befindlichkeit*[14]. Aceştia din urmă sînt termeni decisivi în *Fiinţă şi timp* pentru determinarea existenţei ca apertură a acelui *Da* din *Dasein*. Printr-o serie de treceri care ar porni de la noţiunea de

*Befindlichkeit* (situare-emotivă), ca existenţială în *Fiinţă şi timp*, nu ar fi greu să conferim o legitimitate chiar şi "filologică" acestui *calembour*. Dar aici ne interesează numai să indicăm o posibilă "metaforă" a felului cum parcurge Heidegger calea raportului timp-fiinţă. Fiinţa e experiată pînă la urmă ca diferenţă; cu alte cuvinte, ca timp, înţeles însă ca acel Unul-şi-Acelaşi care face să fie diferenţele orizonturilor istoric-destinale întrucît, mai ales, este trecere a existenţelor potrivit ritmului "natural" de naştere şi moarte. De altfel, Heidegger raportează explicit noţiunea de *Zeit*, timp, la aceea de *Zeitigung*, maturizare (coacere a fructului, a ceea ce este viu)[15]. Fiinţa e timp fiindcă e maturizare şi îmbătrînire, şi deci şi efemeritate, caracter atmosferic schimbător.

Se ajunge oare astfel să se identifice experienţa *An-denken*-ului cu un soi de "înţelepciune" care e exprimată prin cuvîntul grecesc πάθει μάθος, şi nimic altceva? E ceea ce-i lasă perplecşi pe cititorii lui Heidegger în legătură, mai ales, cu consecinţele hermeneuticii contemporane care se revendică de la el.[16] Este probabil timpul să revedem motivele acestor perplexităţi, adesea legate de persistarea aspiraţiei de a recupera o temporalitate "forte" ca pe o caracteristică a fiinţei: *An-denken*, de exemplu, ca regăsire a unui raport "autentic" cu fiinţa, şi poate şi a unei dimensiuni ne-"alienate" a existenţei individuale şi sociale.

Dar chiar dacă nu mai poate conduce către un timp "forte", *An-denken*-ul poate să nu fie doar ratificarea resemnată a existentului; ba chiar, tocmai prin caracteristica-i oscilare el suspendă şi "exfundă" existentul, în pretenţiile lui de lucru definitiv şi de constrîngere, şi se



configurează ca gîndire critică adevărată, neexpusă la riscul de a indica vreodată sau altădată ca prezentă diferenţa, *das Selbe*, autenticitatea. Dincolo de aceasta, şi fără să se aştepte vreodată să ajungă "în prezenţa" fiinţei, *An-denken*-ul, în măsura în care se reclamă de la *Zeit* ca *Zeitigung*, se aşează pe calea de a gîndi fiinţa ca temporalitate, ca viaţă vie (adică şi ca şi patimă, *eros*, nevoie şi bunăvoinţă), îmbătrînire, declin, într-un mod ce include în fiinţă, ca pe un mod al ei de a se da esenţial, toate acele trăsături pe care tradiţia metafizică, în căutarea ei de punere la adăpost, adică de forţă (şi a violenţei care e legată de impunerea prezenţei), le exclusese din ea. În acest fel, de asemenea, se continuă operaţia începută de Heidegger atunci cînd a enunţat pentru prima oară programul rezumat prin titlul *Fiinţă şi timp*.

NOTE

1. Justificînd mai pe larg această opţiune: cf. VA, 14, notă.
2. Heidegger vorbeşte de o "trecere-dincolo" (*Ueberwindung*) a metafizicii în VA, 45 şi urm., unde totuşi interpretează noţiunea de *Ueberwindung* ca pe o *Verwindung*, o "refacere" de după (dar şi o revenire a, sau revenire la) metafizică, cu o serie de rezonanţe ce sustrag acest concept oricărei posibile lecturi dialectice.
3. Semnificaţia lui *Erinnerung* la Hegel a fost studiată într-un splendid eseu al lui Valerio Verra (*Istorie şi memorie la Hegel*, în vol. îngrijit de F. Tessitore, *Incidenza di Hegel*, Napoli, Morano, 1970, pp. 339-65) la care trimit pentru o mai amplă justificare a discuţiei în ceea ce-l priveşte pe Hegel.
4. Voi traduce astfel termenul heideggerian *geschicklich*, ce revine continuu în operele tîrzii, împreună cu *Geschick*, din

CA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ TIMIŞOARA BIBLIOTECA

care derivă, ca o formă adjectivală sau adverbială a acestuia *Geschick* este înţeles de Heidegger ca "destin, trimitere"; dar el contează pe asonanţa acestuia cu *Geschichte* (istorie) şi cu *geschichtlich* (istoric). Pentru lămurirea acestor concepte precum şi a altora care vor interveni în prezentul volum trimit la cărţile mele: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Torino, Edizioni di "Filosofia", 1963; *Introduzione a Heidegger*, Bari, Laterza, 1971.

5. Cf. în legătură cu toate acestea *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, cit., p.153, şi locurile *ivi* citate şi discutate.

6. A se vedea mai ales H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it. de G. Vattimo, Milano, Fabbri, 1972; şi K.O. Apel, *Comunità e comunicazione*, trad.it. de G.Carchia, Torino, Rosenberg e Sellier, 1977; şi introducerile mele la ambele aceste volume.

7. E un termen sugerat, într-o discuţie de seminar, de către U.Galimberti, deci trimit la volumul său *Linguaggio e civiltà*, Milano, Mursia, 1977.

8. Aceasta este, după cum se ştie, teza lui E.Severino (*L'essenza del nichilismo*, Brescia, Paideia, 1972; *Gli abitatori del tempo*, Roma, Armando, 1978; *Tèchne. Le radici della violenza*, Milano, Rusconi, 1979).

9. Despre aceasta vezi studiul *An-denken*, în prezentul volum.

10 Cf. de asemenea şi *Essere, storia e linguaggio*, cit., cap.I (în special p.25 şi urm.)

11. Despre problematica morţii şi despre evoluţia pe care o are ea pe parcursul gîndirii lui Heidegger, una dintre cele mai utile şi mai penetrante cărţi e aceea a lui Ugo M. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Milano, Mursia, 1976.

12. Despre "declin" vorbeşte, într-un sens, mi se pare, mai limitat, J.Beaufret într-o sugestivă pagină din al său *Dialog cu Heidegger, [Dialogue avec Heidegger]*, Paris, Ed. de Minuit, 1973, vol. II, pp. 141-42.

13. Despre termenii generali ai problemei, un adevărat *topos* al criticii heideggeriene, a se vedea lucrarea mea *Introduzione a Heidegger*, cit.; şi mai recentul studiu a lui E. Mazzarella, *Il problema della "Kehre" nel pensiero di M.Heidegger*, în "Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche", Napoli, vol. XC, 1979.



14. Se poate vedea probabil o aluzie în această direcţie a "timpului atmosferic" într-o pagină heideggeriană (WD, 115), care însă are în vedere, cel puţin la nivel explicit, o altă problemă.

15. Timpul, în SuZ, se "temporalizează", altfel spus, *zeitigt*. În traducerea italiană este pierdută complet rezonanţa semnificaţiei curente a verbului *zeitigen*, care este tocmai aceea de "a se maturiza". Cf. Suz, par.65 şi urm. /Ne permitem aici o notă proprie, pentru a arăta că în româneşte cel puţin unul dintre sensurile "temporalizării" heideggeriene, acela de timp "atmosferic" este păstrat în expresia "vremea vremuieşte"; anume, în sens de vreme ce se schimbă în rău sau în bine, şi chiar şi în celălat sens, de trecere efectivă a vremii, de "maturizare", coacere şi îmbătrînire, toate fiind cuprinse şi în paginile din *Fiinţă şi timp* în care Heidegger vorbeşte de "extazele temporale" şi despre "temporalizarea timpului".-N.T./

16. A se vedea primul studiu din secţiunea I a volumului de faţă.

## INDICE

Introducere 5

SECŢIUNEA ÎNTÎI

I. *Raţiune hermeneutică şi raţiune dialectică* 15

SECŢIUNEA A DOUA

II. *Amurgul subiectului şi problema mărturiei* 49

SECŢIUNEA A TREIA

III. *Nietzsche şi diferenţa* 73

SECŢIUNEA A PATRA

IV. *Voinţa de putere ca artă* 101
V. *An-denken. Gîndirea şi fundamentul* 131
VI. *Aventurile diferenţei* 162
VII. *Dialectică şi diferenţă* 185

## COLECŢIA
## BIBLIOTECA ITALIANĂ

*Au apărut:*

**Maria Corti** - *Cîntecul sirenelor* (1991)
**Umberto Eco** - *Pendulul lui Foucault* (1991)
**Umberto Eco** - *Insula din ziua de ieri* (1995)
**Gianni Vattimo** - *Sfîrşitul modernităţii* (1993)
**Gianni Vattimo** - *Dincolo de subiect* (1994)
**Gianni Vattimo** - *Societatea transparentă* (1995)
**Gianni Vattimo** - *Aventurile diferenţei* (1996)
**Umberto Eco** - *Limitele interpretării* (1996)
**Alberto Moravia** - *Dispreţul* (1996)

*În curs de apariţie:*

**Mario Luzi** - *Poezii*
**Alberto Moravia** - *Eu şi ea*
**Gianni Vattimo** - *Subiectul şi masca*